

M. J. SCHEEBEN

LA MÈRE VIRGINALE DU SAUVEUR

Traduit de l'allemand par
A. KERKVOORDE, O. S. B.

DESLÉE DE BROUWER



FRONTISPICE

Marie est représentée d'une manière fixe et typique en Occident comme « épouse du Christ » dans la scène du couronnement. Déjà le tympan de Senlis des environs de 1160 place côte à côte le Christ et Marie dans la gloire céleste, un ange couronnant Marie.

Les figures du Christ et de Marie ornant les piliers du chœur à la cathédrale de Cologne peuvent aussi se comprendre comme représentant le couronnement de Marie. Mais elles représentent bien plus clairement son caractère d'épouse mystique.

Toute l'ornementation du chœur de Cologne repose sur la théologie du bienheureux Rupert de Deutz, qui le premier a interprété le Cantique comme la conversation céleste et pleine d'amour entre le Christ et Marie son épouse. Dans cette interprétation Scheeben, le grand théologien de Cologne, suit clairement Rupert.

Ces figures curieuses sont pleines de grâce céleste et de joie radieuse. Le Christ, l'époux, se tourne avec un geste de bénédiction et pour engager la conversation vers l'épouse réservée dont la main repose sur le cœur. Les inclinations de celui qui donne tendrement et de celle qui reçoit timidement, les accords de l'amour et de l'abandon unissent les deux images en ce bel ensemble de la mère de Dieu et du Fils de Dieu, de l'épouse mystique et de l'époux céleste.

Voir les exposés plus détaillés de J. HOSTER dans Kölner Domblatt, 1950, pp. 77 ss., auteur qui nous a signalé l'existence de ces statues et leur signification.

PRÉFACE

L'abbé C. Feckes occupe au séminaire archiépiscopal de Cologne la chaire qui fut illustrée par son grand prédécesseur M. J. Scheeben. Il s'est donné pour tâche de rendre plus accessibles les idées profondes et géniales, mais parfois un peu subtiles et déroutantes d'un théologien qui a su réunir à un degré rare l'orthodoxie et l'originalité.

Dans le domaine de la mariologie la réputation de Scheeben n'est plus à faire. Empressons-nous cependant d'ajouter que son nom est bien plus connu que ses idées. Très peu de lecteurs se sont donné la peine d'examiner ce que contenaient au juste les pages drues où une érudition peu commune, sans doute trouvée plus d'une fois en défaut depuis, s'allie à des exposés théoriques qui se veulent traditionnels tout en dépassant de loin les données courantes de la tradition.

L'abbé Feckes a publié entre autres cette mariologie insérée dans le livre cinquième de la Dogmatique, consacré lui-même au Christ et à la rédemption. Il a voulu du coup fixer l'attention du lecteur sur l'idée, mieux le principe fondamental de l'auteur, en donnant comme titre à l'ouvrage : Die bräutliche Gottesmutter, c'est-à-dire « la mère-épouse de Dieu », celle qui est en même temps et la mère et l'épouse de Dieu, plus précisément de l'Homme-Dieu, du Christ (voir introduction au chapitre sixième).

C'est là en effet le fond du problème pour Scheeben. Tous les mariologues savent que l'une des questions les plus discutées de leur branche est celle de son « principe fondamental ». Une tradition ancienne voit en Marie la « theotokos », la mère de Dieu. Une tradition plus

ancienne encore voit en elle la « nouvelle Ève », la compagne de son Fils dans l'œuvre de la rédemption. Comment unir en une synthèse, basée si possible sur un seul principe, ces deux données d'ordre assez différent ?

Les uns, ce sont les plus nombreux, placent ce principe dans la maternité divine, but ou source de tous les privilèges de Marie, y compris celui de participer à l'œuvre de la rédemption et à son application. D'autres au contraire le placent dans la « nouvelle Ève », dans le rôle joué par Marie au côté du Rédempteur, rôle auquel la disposait sa maternité. D'autres enfin croient qu'il est impossible d'unir intégralement les deux titres et admettent, comme dans des sciences non encore parvenues à leur perfection idéale, un double principe fondamental.

Scheeben lui, premier à poser explicitement le problème, en cherche la solution dans une synthèse supérieure et nouvelle, chose qui lui arrive en d'autres domaines encore. Ce qui en Marie constitue le fondement de toutes les grâces et faveurs, c'est son caractère personnel surnaturel, son être tel qu'il a été voulu et créé par Dieu, en d'autres termes son union même à Dieu, plus particulièrement à l'Homme-Dieu. Ce caractère personnel et unique assigne à Marie une position intermédiaire, prévue par le plan divin, entre l'Homme-Dieu et les hommes. C'est par Marie que le Christ se donne aux humains, c'est par elle aussi que les humains accèdent au Christ.

Pour définir cette union de Marie et du Christ, Scheeben reprend l'image, traditionnelle en un sens, de l'union la plus intime qui existe sur terre, celle du mariage. Par son consentement libre et antérieur à sa maternité Marie est devenue l'épouse personnelle du Sauveur et la mère personnelle de l'humanité rachetée, rôle auquel la prédestinait de toute éternité la Providence divine.

On voit donc combien il est puéril d'accuser de mariolâtrie ou de remplacement du Christ par Marie une mariologie bien comprise, ou un culte de Marie tel qu'il est un devoir pour tout chrétien authentique. Tout ce

que Marie possède, elle le doit, autant que n'importe quelle créature, à la faveur divine. Tout ce que Marie opère concourt en dernier ressort, non à sa propre glorification, mais à celle du Christ et de Dieu. « *Magnificat anima mea Dominum.* »

Ce principe fondamental de Scheeben, exprimé par les termes un peu barbares de « maternité sponsale de Dieu » ou de « mariage maternel avec Dieu », n'a pas été retenu, peut-être même pas compris par les théologiens. Seuls l'abbé Feckes et le père Druwé de pieuse mémoire ont essayé de l'intégrer dans la mariologie contemporaine, sans réussir à se faire écouter. De nos jours les théologiens ont visiblement peur d'un principe « nouveau », chose parfois nécessaire cependant pour faire progresser une science, même théologique. De plus la notion paraît s'opposer à celle communément admise de Marie « épouse du Saint-Esprit ».

Cette notion du caractère personnel de Marie est pourtant, à notre humble avis, dépassée de loin en subtilité par les spéculations philosophiques de la scolastique concernant par exemple le mystère de la Trinité ou celui de l'Incarnation et qui sont devenues les lieux communs de la doctrine catholique. Mais la théologie contemporaine semble vouloir verser dans l'excès contraire à celui du rationalisme scolastique, ne plus admettre que des données positives juxtaposées, condamner la réflexion au profit de l'érudition.

Nous préférons néanmoins rendre à la version française le titre original de Scheeben : « La mère virginale du Sauveur ». Ce titre est sans doute moins frappant, peut-être même moins objectif que celui de Feckes. Il est en tout cas plus traditionnel. « *Virgo mater* » n'est-il pas l'attribut le plus ancien et le plus glorieux de Marie ? Et cette virginité elle-même n'exprime-t-elle pas le mieux l'union « sponsale » au Christ, époux d'élection des âmes vierges, ainsi que devait l'exprimer la théologie par la suite ?

Saint Ambroise n'écrit-il pas à propos de l'Église : « *Nostra virum non habet, sed habet sponsum, eo quod sive Ecclesia in populis, sive anima in singulis, Dei Verbo, sine ullo flexu pudoris, quasi sponso innubit aeterno, effeta iniuriae, feta rationis.* » Et saint Augustin : « *Adiuvet Christus virginis filius et virginum sponsus, virginali utero corporaliter natus, virginali conubio spiritualiter coniugatus. Cum ipsa igitur universa Ecclesia virgo sit desponsata uni viro Christo, sicut dicit apostolus, quanto digna sunt honore membra eius, quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne, quod tota custodit in fide, quae imitatur matrem viri sui et domini sui? Nam Ecclesia quoque et mater et virgo est.* »

Faut-il s'étonner même de retrouver dans les sermons apocryphes de saint Augustin cette pensée qui fait le fond de la mariologie de Scheeben : « *Exstitit autem ipsi virgini ipse filius qui erat sponsus, ipse genitus qui erat genitor. Illic fuit paranymphea credulitas, paranympheus archangelus : mater sponsa, et ipse quem peperit Christus sponsus, quem sanctus Spiritus copulavit, Gabriel angelus nuntiavit, Angelorum exercitus decantavit et stella fulgida demonstravit.* »

A part le titre nous reproduisons exactement le texte donné par C. Feckes. C'est le texte même de Scheeben tel qu'il figure dans sa Dogmatique. Mais de larges coupes y ont été pratiquées dans les parties plus érudites ou plus subtiles, parties qui n'intéresseront certainement pas le lecteur ordinaire. Pour ceux qui voudraient se référer à l'original allemand, voici dans l'ordre les paragraphes reproduits par l'éditeur : 274, 229 à 231, 240, 275 à 282. Cette partie de la Dogmatique n'a pas été traduite par Bélet. Signalons l'existence de traductions néerlandaise (Van Waes-Druwé) et anglaise (Geukers) de cette mariologie.

Nous avons mis en caractères distincts à la tête des chapitres respectifs les notes réunis par Feckes à la fin du volume. Ces notes feront une introduction opportune

et préviendront des questions que le lecteur quelque peu averti ne manquerait pas de se poser. Nous avons préféré omettre les divisions et subdivisions reproduites par Feckes et qui donnent à l'ouvrage une allure un peu trop didactique. Le frontispice et son commentaire sont également de Feckes.

Ce chapitre de la Dogmatique, même dûment abrégé, n'est cependant pas un ouvrage qui sera lu facilement par tout le monde. Plus d'une page requiert une certaine formation théologique pour être justement comprise. Supprimer ces pages serait trahir l'ensemble. D'autre part le lecteur même ordinaire, s'intéressant quelque peu à la mère de Dieu et des hommes, trouvera ici des pensées d'une profondeur et d'une beauté peu communes, et surtout, s'il aime méditer sur les mystères de la Révélation, une vue d'ensemble qu'il ne trouvera pas ailleurs. Il s'orientera facilement dans les différents sujets traités grâce à une table alphabétique des matières.

Joignons nos vœux à ceux de l'auteur et de l'éditeur allemand pour que ce petit livre contribue à faire connaître et aimer celle qui est aux yeux de Dieu la représentante la plus glorieuse et seule immaculée de notre pauvre humanité, celle qui est pour nous sur la terre l'idéal le plus élevé et l'aide la plus précieuse.

A. KERKVOORDE, O. S. B.
Abbaye de Saint-André

INTRODUCTION

La définition de l'assomption corporelle de Marie a de nouveau fixé l'attention sur la mariologie catholique. Comment se fait-il que précisément à notre époque cette doctrine s'est à tel point développée et constituée?

L'histoire de ce développement se situe parfaitement dans le mouvement ecclésiastique de l'époque contemporaine. Les cent dernières années ont été caractérisées par un développement croissant de la doctrine mariologique. De nos jours on peut parler d'une véritable floraison de la piété mariale. Ce mouvement débuta dans les années vingt du siècle passé, comme une réaction de la foi contre les aspirations éclairées des temps rationalistes, par la naissance de la dévotion à Marie et le renouveau des congrégations de la sainte Vierge. Il atteignit un premier sommet en 1854 dans la définition de l'Immaculée Conception. Fortifiée par les célèbres apparitions de Lourdes, la vénération de Marie, la Vierge très pure et très chaste, se répandit par le monde entier et influença profondément la piété populaire.

Cette définition fut aussi le point de départ d'une étude plus approfondie et plus étendue de la mariologie. Les idées contenues depuis longtemps dans la conscience de la foi sur l'assomption, la médiation des grâces, la corédemption, la maternité spirituelle et la royauté de Marie ont été étudiées et développées avec un zèle croissant par les théologiens du monde entier. On ne peut omettre de signaler ici les dix encycliques sur le rosaire du si estimé pape Léon XIII, qui donnèrent à la récitation du rosaire, particulièrement pendant le mois d'octobre, une extension considérable. Depuis le tournant du siècle

de nombreux congrès mariologiques ont entretenu l'intérêt pour le mystère de Marie.

Lorsqu'un peu plus tard le grand pasteur des âmes Pie X eut dit que son programme, tout renouveler dans le Christ, ne pouvait être réalisé mieux et plus rapidement que par la vénération de Marie, le ciel lui-même parut lui donner son assentiment à Fatima en 1917. Recommandant vivement la récitation du rosaire et demandant la consécration du monde à son cœur, Marie se présenta elle-même comme la conductrice d'une nouvelle époque de l'Église, toute concentrée sur le Christ. C'est ce qui trouva son accomplissement dans la consécration du genre humain au cœur immaculé de Marie par Pie XII en 1942. La divine Providence devait appeler le même pape à donner un premier couronnement au développement de la doctrine mariale amorcé en 1854, en définissant le privilège le plus intimement rattaché à l'Immaculée Conception, l'assomption au ciel du corps glorifié de la bienheureuse Vierge après la fin de sa vie terrestre.

C'est à ce point de la longue ascension que nous en sommes aujourd'hui. Personne ne niera que nous assistons à un épanouissement de la dévotion à Marie. Nous ne pouvons entreprendre d'exposer l'importance et la signification de cet événement dans l'histoire de l'Église; cela nous conduirait trop loin. Mais il est clair pour le croyant qu'un développement aussi constant ne peut avoir eu lieu que sous l'influence du Saint-Esprit. Il doit donc se situer dans la ligne de la Providence divine. C'est ce qui doit suffire pour inviter le fidèle qui vit et sent avec l'Église à y contribuer, et cela en secondant les desseins de la Providence, non en les ignorant ou même en les contrecarrant. Cela vaut en premier lieu pour tous ceux qui, prêtres ou laïcs, sont appelés en ces temps à exercer leur influence sur la vie de l'Église.

Dans ces circonstances le catholique suit toujours comme règle la doctrine de son Église. La foi est la

racine et le fondement de toute vie chrétienne. C'est pourquoi il importe tout d'abord dans ce mouvement marial de connaître et de comprendre avec précision la doctrine de l'Église sur Marie, afin de diriger à partir d'elle la vie chrétienne. Seule la doctrine de l'Église peut nous montrer ce qu'il faut voir dans les diverses opinions et croyances concernant les privilèges de Marie. Seule la doctrine de l'Église permet de se faire une idée d'ensemble sur le mystère marial. Seule la doctrine de l'Église donne une idée de la place réservée à la sainte Vierge dans l'économie divine du salut.

Nous sommes très bien placés aujourd'hui pour répondre à ces questions complexes et assez délicates. La Providence prévient souvent les événements dans l'histoire de l'humanité. Ici aussi elle fit anticiper par un esprit richement doué les développements futurs. Elle fit en sorte qu'il reconnut les problèmes avant qu'ils se posent, qu'il les formula avant que d'autres les aient connus. C'est un fait courant que de tels esprits traversent leur époque inconnus ou même méconnus, pour n'être découverts et choisis comme guides que lorsque les temps sont mûrs. Ce fut le cas ici. M. J. Scheeben était l'homme prédestiné à devenir le théologien classique de la mariologie moderne. Enfant de la Rhénanie, né en 1835, étudiant à la ville éternelle lors de la définition de l'Immaculée Conception, longtemps professeur au séminaire archi-épiscopal de Cologne, défenseur du concile du Vatican en Allemagne, il mourut en 1888 sans avoir achevé sa grande Dogmatique.

Son œuvre contient trois doctrines particulièrement fécondes : la filiation divine avec ses rapports à la vie trinitaire, le développement de la notion du corps mystique, et la mariologie. C'est ce qui en a fait le théologien préféré du renouveau religieux que nous avons connu après la première guerre mondiale et lui a fait un renom international. Pour la doctrine mariale ses conceptions sont de plus en plus reprises et ses œuvres de plus en

plus citées ; récemment sa mariologie a été traduite en néerlandais et en anglais (en Amérique).

La mariologie de Scheeben révèle toutes les caractéristiques de son génie et se distingue par les traits suivants. En premier lieu elle est fortement ancrée dans le terrain positif constitué par l'Écriture et la tradition doctrinale. La manière dont il cite et utilise l'Ancien Testament est unique en son genre. Comme il se base en cela sur la liturgie de l'Église, le mouvement liturgique a volontiers fait appel à lui dans ce domaine. En second lieu cette mariologie se distingue par la pénétration profonde et la synthèse étendue qui ont fait la renommée mondiale des « Mystères du Christianisme ». Ce n'est pas un assemblage désordonné de doctrines diverses, mais une construction architectonique, conduite par une idée centrale, la « maternité sponsale de Dieu ». En troisième lieu la pensée et la langue sont originales, comme on peut aisément le déduire de ce qui précède. L'auteur défriche un terrain nouveau et doit par conséquent se forger un langage. En cela il n'est pas toujours heureux dans la formulation de ses pensées. Ses expressions « la mère sponsale de Dieu » ou « l'épouse maternelle de Dieu » en témoignent.

En quatrième lieu sa doctrine anticipe par son art de la synthèse et par sa recherche en profondeur les développements futurs. Ce que Scheeben a écrit longtemps avant les encycliques des derniers papes sur la médiation des grâces et la corédemption a trouvé plus tard sa pleine confirmation. Les idées essentielles n'ont pas été dépassées par les théologiens postérieurs. Scheeben reste à travers tout son travail scientifique le grand adorateur de Dieu, admirant d'un cœur ardent les œuvres de sa miséricorde et restant en extase devant les mystères de son amour. Ses traités les plus savants sont édifiants dans le meilleur sens du mot. Son cœur profondément catholique vibre d'un amour particulier pour Marie, à l'honneur de qui il rédigea son premier écrit de jeune prêtre. C'est la raison

pour laquelle sa doctrine est si chère aux âmes religieuses et a enflammé tant de prédicateurs.

On peut affirmer sans exagération que celui qui s'assimile la doctrine mariale de Scheeben est fidèle à la pensée et à la volonté de l'Église et qu'il s'adapte aux aspirations de notre époque. Il contribuera à assainir le mouvement marial actuel et à lui faire porter de riches fruits. Ces motifs nous ont déterminé à faire paraître une fois de plus cette édition spéciale de la mariologie de Scheeben publiée en 1936 et que l'on continuait à demander. Tous ceux dont l'attention a été attirée par la définition récente de l'Assomption y trouveront cette doctrine traitée d'une manière qui n'était pas encore courante à l'époque, mais qui a trouvé sa pleine confirmation dans la bulle de Pie XII « Munificentissimus Deus ». Cette vérité y reçoit dans l'ensemble des mystères de Marie la place qui lui revient.

Celui qui voudra se préparer au jubilé de 1954 est à bonne école auprès de Scheeben. Le mystère de l'Immaculée Conception forme le cœur de sa mariologie. Les doctrines mariales y sont présentées dans un tel lien avec tout l'organisme de la surnature que les lecteurs y trouveront un riche aliment pour leur foi. C'est ainsi qu'à la fois des raisons internes et des raisons externes ont décidé de cette nouvelle édition.

Cet ouvrage a été conçu pour tous les lecteurs qui s'intéressent sérieusement à la matière. L'appareil scientifique proprement dit y a été laissé de côté. Par ailleurs certaines parties éparses à travers toute la christologie ont dû être réunies. Enfin une adaptation prudente de la langue de Scheeben a été tentée ; les phrases par trop lourdes ont été allégées. Mais il ne s'agit aucunement d'une transcription moderne de cet auteur. Cela, la nature même d'un ouvrage à considérer comme classique dans le domaine de la théologie nous le défend. L'adaptation a été conduite de telle façon qu'on peut la citer sans crainte comme parole de Scheeben, ainsi que

l'ont fait pour la première édition des écrivains allemands et étrangers. L'ouvrage n'a pas été surchargé de notes. Ce qui devait nécessairement être remarqué a été ajouté aussi brièvement que possible. Cette nouvelle édition ayant été entreprise, non à la gloire de Scheeben, mais pour honorer la reine du ciel, nous prions celle-ci de bien vouloir bénir notre entreprise.

C. FECKES

PRÉFACE TIRÉE DE L'ŒUVRE DE SCHEEBEN

En étudiant la mariologie je compris que cette branche de la théologie pouvait et devait être conçue comme un chaînon intermédiaire entre le traité du Sauveur et de son œuvre d'une part, celui de la grâce du Sauveur et de sa communication par l'Église d'autre part. De cette façon la mariologie est appelée à prendre dans l'ensemble de la dogmatique une place beaucoup plus importante que celle qu'on lui assigne ordinairement. Étudiée sous cet angle elle m'apparut comme réalisant la profonde idée de l'ancienne Église, qui voit en Marie l'idéal de l'Église et dans l'Église l'idéal de Marie. La mariologie, doctrine de l'épouse personnelle du Christ et de la mère spirituelle des hommes, unie à la doctrine du Christ, chef d'un corps mystique et médiateur hiérarchique de la vie surnaturelle de ce corps, devient une source de lumière pour la doctrine de l'Église.

Par ailleurs j'ai cru devoir donner à ce chapitre une extension plus grande pour la raison suivante. Il convient et même il est absolument nécessaire, comme l'ont montré de nombreuses expériences anciennes et modernes, qu'un sujet qui occupe à tel point la piété des fidèles ne soit pas abandonné sans plus aux ascètes et aux prédicateurs. Un tel sujet demande au contraire à être étudié scientifiquement. Sans cette base solide, ascètes et prédicateurs tombent facilement dans toutes sortes d'erreurs plus ou moins compromettantes, tandis que la piété ne peut que gagner à un exposé scientifique. Les sources authentiques et les vrais principes de la théologie contiennent en abondance tout ce qui peut être souhaité pour l'édification et pour une piété profonde envers la sainte mère de Dieu.

Un développement conduit dans l'esprit de l'Écriture et de la Tradition offre des idées non seulement plus solides, mais encore plus belles et plus élevées que ne le peut l'appel au sentiment.

La doctrine de la mère virginale du Sauveur se rattache en premier lieu à l'origine surnaturelle du Christ et à ses rapports avec le genre humain. Elle doit donc commencer par l'origine virginale du Christ et par la preuve de la véritable maternité divine de Marie. C'est à partir de là qu'il faut saisir et expliquer les rapports particuliers de Marie avec son divin fils et en lui avec Dieu.

Mais dans la dogmatique catholique Marie n'apparaît pas seulement comme la « terre » vivante d'où a été tiré le nouvel Adam. Elle est encore à côté du Christ l'« Ève nouvelle », c'est-à-dire une personne unie au Christ dans la communion la plus intime et la plus vivante, unie en lui, avec lui et par lui au monde entier. Elle forme avec le Christ le fondement et la couronne de l'ordre surnaturel ; par son activité elle prend une part intime à l'œuvre de la Rédemption.

Par ailleurs la mère du Sauveur, dans sa grâce personnelle, dans sa vie et dans son activité surnaturelle, est le fruit le premier et le plus parfait de la Rédemption. C'est pourquoi la grâce rédemptrice qui est accordée aux autres rachetés est préfigurée en elle dans son essence, ses effets et ses conditions. Même l'Église, principe maternel dans l'application des grâces, trouve en Marie l'idéal de sa dignité, de sa puissance et de son action. Marie est la mère spirituelle de chaque racheté et de l'Église elle-même.

Pour ces raisons Marie occupe une place essentielle, universelle et hautement privilégiée dans le plan divin ainsi que dans le dogme et dans la vie de l'Église. La mariologie forme une partie intégrante de la dogmatique et de la piété catholiques.

Marie occupe une place insigne dans le dogme de l'Église vis-à-vis de toutes les hérésies. Telle est l'idée

fondamentale de l'adage qui remonte au moins au huitième siècle: Tu as vaincu à toi seule toutes les hérésies dans le monde entier. Cette sentence se rattache au protévangile, dans lequel les hérésies sont conçues comme la semence ou comme la tête du serpent. De pareilles expressions se retrouvent déjà chez les anciens Pères.

Toutes les hérésies anciennes se retournaient contre la christologie. La place de Marie, bien définie, mettait ce dogme en lumière sous tous ses aspects. On peut en dire autant des hérésies nouvelles, qui nient comme les anciennes la divinité du Christ et d'une manière générale le caractère surnaturel du christianisme. Cela vaut en particulier pour les erreurs protestantes concernant la grâce et l'Église. Le protestantisme, pour autant qu'il croit encore à la divinité du Christ, ne voit en Marie que la terre d'où a été tiré le nouvel Adam, non une personne se trouvant avec le Christ dans les relations spirituelles les plus intimes. Cela correspond parfaitement à la doctrine des réformateurs selon laquelle la nature humaine est considérée en général comme un « limon de la terre » qui n'a pas été transformé fondamentalement par la grâce, qui ne peut pas collaborer à sa réception. Tandis que dans la conception catholique Marie représente la réceptivité vivante, active et passive, vis-à-vis de la grâce régénératrice. Nous développons plus loin ces divers éléments.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉCRITURE ET LA MARIOLOGIE

Scheeben a une manière propre d'appliquer l'Écriture aux vérités de la foi. Il est conduit par l'idée que les livres scripturaires, dans l'intention du Saint-Esprit leur auteur principal, ne doivent pas être regardés comme des œuvres séparées, mais comme les parties d'un ensemble soudé. Les parties antérieures se rapportent aux parties postérieures et ne peuvent se comprendre qu'à la lumière de celles-ci. Cette conception s'appuie par ailleurs sur l'usage liturgique des livres sacrés. Une telle vue est sans aucun doute grandiose et anime d'une façon extraordinaire aussi bien la lecture de l'Écriture que la présentation des vérités de la foi. Le lecteur peut en toute confiance s'approprier cette manière de voir et s'en réjouir.

Le théologien de profession, lui, ne pourra pas toujours se déclarer d'accord avec les conclusions concernant la preuve scripturaire de telle ou telle doctrine, même si l'auteur montre déjà une grande prudence dans l'examen de ses preuves. Cela s'applique particulièrement à la mariologie où les données claires et explicites de l'Écriture sont rares.

Voir l'étude très instructive de J. TYCIAK, Der dogmatische Schriftbeweis bei M. J. Scheeben, Bedeutung und Methoden, Dulmen 1948.

En dehors du récit de l'enfance du Christ le Nouveau Testament ne parle pas beaucoup de la Sainte Vierge.

Nous ne voyons ni le Christ ni les apôtres faire allusion à sa position ou à son influence. Au contraire certaines expressions de Jésus, prises superficiellement, paraissent mettre sa dignité dans l'ombre. Mais cet effacement s'explique. Il ne signifie aucunement que le Christ ou les apôtres n'aient pas reconnu la dignité insigne de Marie ; les expressions apparemment humiliantes ne servent qu'à écarter une conception trop humaine de sa maternité.

Au contraire les louanges que Marie reçoit par la bouche de l'ange lors de l'Annonciation, et par la bouche d'Élisabeth quand fut reconnue pour la première fois sa divine maternité, contiennent en germe tout ce qu'on peut dire pour sa glorification. L'image que Jean trace d'elle au début de la seconde partie de son Apocalypse (chapitre XII), lui empruntant les traits de l'image de l'Église, est si élevée que l'imagination humaine n'en a jamais trouvé de plus belle.

D'autre part Marie paraît de façon significative dans les récits historiques du Nouveau Testament, à des moments où elle peut et doit faire connaître sa vraie dignité. Ainsi lors de la présentation de Jésus au temple et lors du premier miracle qui a eu lieu sur sa demande. Ensuite à la mort rédemptrice de Jésus et aux réunions de prière des disciples avant et pendant la descente du Saint-Esprit.

Que le Christ et les apôtres n'aient pas personnellement souligné la gloire de Marie s'explique abondamment par le fait qu'aux débuts toute l'attention des chrétiens se portait sur le Christ lui-même. Il fallait établir sa dignité personnelle et sa gloire divine avant de parler de la gloire qui en rejaillit sur sa mère. Il est d'ailleurs évident que, du vivant de Marie, il convenait de respecter son humilité.

Certains expliquent que les expressions apparemment humiliantes du Christ devaient servir, en partie du moins, à préserver Marie du danger d'orgueil. Mais

ceci est sans doute plus ingénieux que profond et correct. Il ne peut s'agir ici que d'un exercice et d'une démonstration d'humilité, laquelle convenait d'autant plus à Marie que le Christ lui-même a voulu pratiquer cette vertu dans son acception la plus étendue. Par sa manière d'agir envers Marie le Christ voulait tout particulièrement montrer aux hommes qu'il ne se trouvait pas vis-à-vis d'elle dans la même situation qu'un homme ordinaire vis-à-vis de sa mère. Faisant valoir ainsi sa dignité divine il mettait par là-même en relief le vrai contenu et la vraie signification de la maternité de Marie comme maternité divine.

Il est absurde de voir dans le fait que le Christ s'est plusieurs fois, à Cana et à la Croix, adressé à Marie, non comme à sa mère, mais comme à une femme, mieux à une dame, une expression de mépris ou un reniement de sa dignité maternelle ; d'autant plus qu'à la Croix le Christ donne précisément une preuve de son amour filial. L'expression prouve uniquement que le Christ s'adressait à sa mère, non plus comme à Nazareth en enfant soumis à ses soins et à son autorité, mais dans la conscience de sa dignité et de sa mission divines. L'expression hébraïque « Qu'y a-t-il entre toi et moi, femme? » signifie uniquement, moins pour Marie elle-même que pour les assistants, que dans sa mission le Christ n'était plus soumis à la loi de l'obéissance filiale. Il voulait exaucer la prière de Marie, non comme le fils de l'homme qui dépendait d'elle, mais comme le fils du Dieu tout-puissant. Non seulement ses paroles n'excluaient pas l'exaucement de la prière, elles l'incluaient comme le prouvent le résultat et la consigne donnée par Marie au maître d'hôtel.

Le Christ, appelé auprès de ses parents pendant sa mission de prédication, dit : « Ma mère et mes frères sont ceux qui accomplissent la volonté de mon Père qui est au ciel » (Luc, VIII, 19 ss. ; Marc, III, 31 ss. ; Matthieu, XII, 46 ss.). A la femme du peuple s'écriant

« bienheureux le sein qui vous a porté et les mamelles qui vous ont allaité » (Luc, XI, 27), il répondait « bienheureux plutôt tous ceux qui écoutent et accomplissent la parole de Dieu ». Ce disant il ne voulait en aucune manière amoindrir sa mère. Il réagit contre une conception trop humaine et charnelle de ses rapports avec sa mère, conception solidaire de notions déficientes ou même fausses au sujet de sa nature divine. En montrant le vrai caractère de ces rapports il voulait donner un enseignement pratique à ses auditeurs.

Dans le premier cas la dignité supérieure du Christ, fils du Père céleste, a été manifestement méconnue par ses interlocuteurs. Or cette dignité comporte que Marie était devenue la mère du Christ, non parce que, comme les autres mères, elle s'était livrée à la volonté d'un homme, mais parce qu'elle avait obéi à la volonté du Père céleste. Tous ses rapports maternels avec le Christ portaient le sceau de son abandon total au Père céleste. Dans le second cas la louange adressée à Marie n'excluait pas la divinité du Christ. Mais elle ne montrait pas suffisamment que sa maternité se distingue de toute maternité naturelle par autre chose que parce que son produit est un homme qui accomplit des miracles. C'est pourquoi le Christ fait entendre que la beauté de la maternité de Marie est établie sur le fait qu'elle a conçu et engendré, non un homme comme un autre, mais le Verbe substantiel de Dieu, qu'elle ne l'a pas seulement reçu et nourri dans son corps, mais dans son esprit et dans un amour tout spirituel.

On a fait remarquer souvent et à bon droit, même Luther dans son commentaire sur le Magnificat de l'année 1518, qu'en soi les évangiles mettent Marie suffisamment en évidence en la nommant si souvent (huit fois) la mère de Jésus. Dès lors les félicitations de l'ange et d'Élisabeth se comprennent d'elles-mêmes. La

salutation de l'ange « ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus » contient les privilèges surnaturels déjà accordés à Marie quand elle est destinée à devenir la mère de Jésus, et qui devaient être parfaits et confirmés lors de la conception du Christ. Cette salutation exprime une grâce toute particulière en vertu de laquelle Marie se trouve en communion spéciale avec Dieu et est bénie par lui entre toutes les femmes. On peut spécifier davantage les trois titres, voir Marie dans le premier comme fille du Père éternel, dans le second comme épouse du Logos, dans le troisième comme sanctuaire et organe de la vertu de bénédiction du Saint-Esprit, ou encore comme semblable à Dieu et ornée par lui, comme unie à Dieu et protégée par lui, comme remplie de Dieu et enrichie par lui.

Le grand signe au ciel, la femme revêtue du soleil (Apocalypse, XII, 1 ss.), avec la lune sous les pieds et une couronne de douze étoiles sur la tête, se rapporte directement il est vrai à l'Église, mais de telle manière que les traits en sont empruntés à Marie. Marie est présentée comme l'image, plus précisément comme le type de l'Église uni organiquement à celle-ci. En premier lieu la femme engendre un fils qui n'est autre que le Christ, ce qui ne se vérifie que pour Marie. Ensuite apparaît à côté de la femme le dragon, le serpent qui la poursuit elle et son fils sans avoir aucune prise sur eux, allusion manifeste à l'image du protévangile. En troisième lieu il n'est pas dans le style de l'Écriture de personnifier des choses abstraites autrement que par des personnes réelles, traitées comme des types. Enfin la tradition, se basant principalement sur ce texte, y a toujours vu les rapports typologiques et organiques entre Marie et l'Église.

C'est pourquoi la gloire céleste de la femme décrite dans ce signe merveilleux se rapporte avant tout et par excellence à Marie, le « grand signe » divin prédit

par Isaïe. Ainsi s'expliquent d'eux-mêmes les divers traits de l'image qui sans cela auraient à peine un fondement. La femme est revêtue du soleil, se trouve donc placée au milieu du ciel, reçoit la lune sous ses pieds et les douze étoiles du zodiaque au-dessus d'elle comme une couronne sur sa tête. Ces images grandioses sont accomplies en Marie. Dans la conception du Logos elle a été revêtu du soleil de la divinité. Elle est donc élevée au-dessus de la beauté inférieure et muable du monde sublunaire. Toutes les essences et puissances célestes, en particulier les anges, tous les hommes porteurs de lumière et de vertu céleste, en premier lieu les douze apôtres, se groupent autour d'elle, de même que les apôtres se sont visiblement groupés autour d'elle pour demander et recevoir le Saint-Esprit. Les douleurs d'enfantement de la femme s'appliquent à Marie dans sa compassion au Christ, lorsqu'elle contribue à sa seconde naissance dans la résurrection et par là-même à sa troisième naissance dans les fidèles.

L'Ancien Testament parle plus rarement encore de Marie, mais la prédit cependant explicitement comme la mère virginale de l'Emmanuel (Isaïe, VII, 14). Et dans le protévangile de la Genèse il la présente comme la mère du Sauveur d'une manière telle qu'avec lui et en lui elle doit être le gage et l'organe de la Rédemption. Il est vrai que, pour ce qui concerne la personne du Christ et donc aussi celle de Marie, le contenu du protévangile est précisé par les prophéties postérieures. Mais pour ce qui concerne l'union de Marie au Christ et sa place dans l'œuvre de la rédemption le protévangile conserve la première place. Il répand une telle lumière sur les prophéties postérieures qu'on le considère à bon droit, avec Isaïe, VII, 14, comme le lieu classique de la mariologie. Entrent encore en ligne de compte Isaïe, XI, 1, Jérémie, XXXI, 22, et Michée, V, 1.

Sur le rapport concret, dogmatiquement et aussi exégétiquement certain, de la femme du protévangile avec Marie, ajoutons encore ce qui suit. Par la « semence de la femme » il ne faut comprendre, au regard des promesses postérieures analogues de la semence d'Abraham et de l'explication qu'en donne l'Apôtre (Galates, III, 16), qu'un fils unique et déterminé. Par opposition aux autres fils qui procèdent de la semence de l'homme et en reçoivent leur nom, l'expression « semence de la femme » désigne un fils qui procède exclusivement de la femme, qui naît donc d'une manière virginale ou surnaturelle. Le nom convient d'autant mieux dans cette acception que la semence de l'homme ou toute sa descendance naturelle a été vaincue par le démon. Il faut donc entendre par la « femme » dont il est question cette femme dont le fils procède immédiatement. Car il ne procède d'aïeules éloignées que par le concours de l'homme. Cela est d'autant plus nécessaire que cette femme est présentée comme l'ennemie de Satan.

L'expression « la femme » désigne en même temps cette femme comme l'idéal de son sexe et comme la mandataire de toutes les femmes. Dans cette femme en effet le sexe féminin a vaincu le démon, comme il avait été vaincu par lui dans sa première représentante. L'union intime de la femme et de sa semence exprime de façon très claire et très profonde la communauté de Marie et du Christ. Elle attribue à Marie une mission de collaboration dans l'œuvre de la Redemption. Mais comme toutes les prophéties, celle-ci ne reçoit sa pleine lumière que par son accomplissement.

En dehors des prophéties directes et formelles l'Église emploie une multitude d'autres textes pour illustrer et aussi pour prouver les doctrines mariales. On a souvent fait valoir ces textes comme des preuves propres et indépendantes, surtout dans les discussions sur l'Immaculée Conception ; on a ainsi diminué leur

vraie force démonstrative. Par ailleurs on a, surtout à l'époque moderne, voulu dénier toute valeur démonstrative à ces textes, considérant leur application à Marie comme une pure accommodation. On n'a plus accordé à cette application, faite par les Pères et par les théologiens comme par la liturgie, que la valeur d'opinions personnelles.

De part et d'autre on est allé trop loin. La vérité se trouve ici aussi au milieu. Les textes les plus importants et les plus clairs s'appliquent à Marie, selon l'intention du Saint-Esprit, soit dans un sens immédiat, soit dans un sens médiat, spirituel ou virtuel, soit comme à son objet direct, soit comme au type ou à l'image de son objet direct. De cette manière Marie apparaît surtout dans les psaumes comme le sanctuaire, dans le cantique comme l'épouse, dans les livres de la sagesse comme la fille première-née de Dieu, comme la reine du ciel et la mère du monde.

L'épouse du cantique est l'image qui se rapproche le plus du sens littéral. Considérant la valeur démonstrative formelle des textes il faudrait donc commencer par le cantique des cantiques. Mais si nous considérons l'ensemble des idées et l'ordre chronologique des textes l'ordre indiqué ci-dessus est plus naturel. L'idée de la vivante demeure de l'Oint de Dieu et de Dieu lui-même, d'une part se rattache immédiatement à la notion prophétique de la Vierge portant l'Emmanuel dans son sein, d'autre part conduit à la notion de l'épouse du Christ et de la fille de Dieu. Par ailleurs les psaumes (XLIV) nous présentent aussi Marie comme l'épouse de Dieu, le cantique (chapitre IV) et les proverbes (IX, 1) comme sa demeure ; le cantique y compare l'épouse à un jardin.

Depuis très longtemps on applique à Marie les passages des psaumes qui célèbrent la gloire et la sainteté de la demeure élue et privilégiée de Dieu. On entend immédiatement par là, sur terre la ville

de Jérusalem, mieux la montagne de Sion où se trouvait la citadelle royale, et le temple qu'elle contient avec l'arche d'alliance, au-dessus de la terre le soleil ou le ciel. Ces demeures purement matérielles et mortes sont les types reconnus des habitations spirituelles et vivantes de Dieu, l'Église de la nouvelle alliance, et tout spécialement Marie, habitation de Dieu par excellence. C'est pourquoi le sens typique de ces textes s'applique à Marie. Même abstraction faite de ceci tout ce qui est dit de la gloire et de la sainteté des autres demeures de Dieu s'applique à elle par une nécessité interne et de façon supérieure. Le psaume le plus important qui a tout entier trait à ceci est le psaume LXXXVI. Le complètent les psaumes XLV, 5-6, CXXXI, 13 s. et LXVII, 16 s.

Puisqu'au sens littéral allégorique le cantique des cantiques décrit l'union du Christ avec l'humanité, ou avec l'Église dans son ensemble et dans les âmes en particulier, il faut sans doute et d'une manière toute spéciale voir Marie dans l'épouse. Il faut même la voir en premier lieu dans toutes les expressions qui célèbrent la gloire de l'épouse et l'intimité de son union avec l'époux royal. En Marie l'union de l'humanité avec le Christ s'est accomplie tout d'abord, et de la façon la plus immédiate, la plus réelle et la plus idéale à la fois. En elle se réalise de la manière la plus significative le nom de l'épouse « Sulamith », dérivé de celui de l'époux « Salomo », c'est-à-dire reine ou messagère de paix. C'est donc d'une façon parfaitement justifiée que les descriptions de l'épouse aux chapitres I, 8-16, II, 2 et 10, III, 6, tout le chapitre IV, le chapitre VI, 3-9, sont appliqués à Marie ; les deux premiers textes et VI, 9, ne peuvent s'appliquer immédiatement qu'à Marie seule. De la même manière s'applique à Marie la seconde partie du psaume XLIV, qui est comme un abrégé du cantique.

Pour l'explication détaillée du cantique les opinions

varient à l'infini, et il ne peut en être autrement aussi longtemps qu'on ne trouve pas le plan qui sans aucun doute est à la base de l'ensemble. Comme nous le concevons ce plan s'ordonne de telle façon que l'union du Christ avec la nature humaine y est développée dans son ordre génétique en quatre stades. Le chapitre I, 1-3, donne le thème de l'ensemble.

La première partie, chapitre I du verset 4 à la fin, décrit le désir de l'épouse. L'humanité qui a vécu avant le Christ, la nature humaine qui doit être délivrée, et en particulier le peuple d'Israël, soupire après la venue du Christ (I, 4-7). L'époux, le Christ, apparaît comme un enfant dans le sein ou sur les bras de sa mère ; l'épouse est tout spécialement représentée en Marie, c'est pourquoi elle apparaît déjà entièrement unie à l'époux (I, 8-II, 7). Le Christ se manifeste en public dans son magistère évangélique, dans lequel il invite l'épouse aux noces (II, 8-17).

La seconde partie comprend les chapitres III et IV et le premier verset du chapitre V. Elle décrit le mariage solennel du Christ avec l'Église, dans lequel l'épouse procède de l'époux comme son image. L'époux disparaît, comme le Christ dans sa mort, et reparaît, comme le Christ dans sa résurrection (III, 1-15). L'épouse procède du sacrifice du Christ comme la colonne de fumée et est introduite en cortège dans sa gloire royale (III, 6-11). Les chapitres IV et V, 1, montrent la gloire et la fécondité que l'épouse reçoit de son époux.

La troisième partie décrit l'union du Christ avec les âmes en particulier. Ils se cherchent et se trouvent mutuellement, l'épouse loue l'époux (V, 2-VI, 2). L'ensemble des âmes unies au Christ est décrit dans son unité et sa gradation ; l'une d'elles est dépeinte en couleurs célestes comme l'épouse suprême, il s'agit manifestement de Marie (VI, 3-9).

La quatrième partie montre l'épreuve et la fidélité

de l'épouse, c'est-à-dire en premier lieu des âmes en particulier, en un certain sens aussi de l'Église, et la confirmation de l'alliance (VI, 10-VIII, 17). L'épouse est tentée par un rival ennemi (VI, 10-VII, 9). Elle écarte le tentateur et se donne à l'époux dans une nouvelle et bienheureuse étreinte (VII, 9-VIII, 4). L'époux confirme son amour éternel et inébranlable pour l'épouse en disant le prix qu'elle représente pour lui (VIII, 5-7).

Les versets qui suivent, VIII, 9-14, sont les plus obscurs de tout le cantique. Ils se rapportent probablement à la fin du monde, représentant l'intercession de l'Église pour la synagogue, les fruits qu'elle a recueillis dans la vigne du Christ et la montée au ciel.

Si l'on suppose ce plan les textes les plus importants employés ordinairement en mariologie reçoivent un sens tout à fait déterminé, que l'on peut appliquer scientifiquement. La description de l'épouse au chapitre IV avec les paroles importantes « tu es toute belle et il n'y a pas de tache en toi » (V, 7), avec les magnifiques images du jardin fermé et de sa végétation paradisiaque, de la fontaine scellée et de ses eaux vives, s'applique il est vrai directement à l'Église ; mais pour cette raison même elle s'applique aussi à Marie, type et racine de l'Église. Marie est présentée directement dans la conversation, du chapitre I, 8, au chapitre II, 7 ; le passage « tel un lys parmi les épines, telle est mon amie parmi les filles des hommes » (II, 2) se rapporte donc strictement à elle.

De même au chapitre VI, dans la description de l'ensemble des âmes unies, la « colombe unique » qui les dépasse toutes et que tous admirent signifie directement et personnellement Marie. En outre les images célestes individuelles par lesquelles cette colombe est désignée au chapitre VI, 9, sont essentiellement les mêmes que les images appliquées dans l'Apocalypse XII, 1 ss. L'« aurore qui se lève » est le trait fondamental et l'image de l'essence de Marie ; les autres images,

« belle comme la lune, élevée comme le soleil, terrible dans sa beauté comme une armée rangée en bataille », s'y rattachent comme images des qualités de Marie. Tandis que ces images sont ici placées en gradation ascendante, Jean les a réunies dans l'Apocalypse en un grandiose tableau.

La liturgie de l'Église applique encore à Marie les passages des livres sapientiaux (Proverbes, VIII, Ecclésiastique, XXIV, Sagesse, VII) qui décrivent l'origine et le rôle, la gloire et l'activité de la Sagesse personnelle de Dieu. La sagesse est placée au début de toutes les voies du Seigneur, comme la première-née de la création entière ; en vertu de son origine première et suprême, elle est l'image et la ressemblance, la compagne et l'aide la plus parfaite de Dieu. Elle est d'une manière éminente la fille de Dieu, c'est-à-dire à la fois son enfant et son épouse, et l'une sous la forme de l'autre ; comme telle elle est vis-à-vis du monde la reine de tous les êtres, la mère de la vie et de la lumière. En appliquant ces passages à Marie, l'Église montre qu'elle la considère comme une image, un ectype de la Sagesse personnelle, qui, en vertu de sa communion unique avec le prototype, est à tel point semblable à celui-ci que les mêmes qualités lui reviennent de manière proportionnée. On peut donc sur la base de l'autorité de l'Église regarder comme justifiée l'image des privilèges de Marie résultant de l'accommodation de ces passages.

Mais l'Église n'établit pas seulement par une simple comparaison l'accord de fait des divers traits de notre tableau avec les privilèges de Marie connus par ailleurs. Sans aucun doute elle a également conclu de l'union intime de Marie avec la personne de la Sagesse incarnée que la description de celle-ci doit s'appliquer à Marie toutes proportions gardées. On peut donc admettre que l'application de ces passages à Marie s'est trouvée dans les intentions du Saint-Esprit. Cette union

intime de Marie avec la Sagesse divine consiste en ce que Marie est d'une manière tout à fait unique le siège, le vase et la demeure, en même temps que l'épouse de la Sagesse incarnée.

Dans cette qualité elle est unie à la Sagesse d'une manière semblable à celle dont Ève l'était à Adam. Image et ressemblance de Dieu, Ève était unie à Adam d'une manière si étroite que les qualités de l'homme revenaient également à la femme. La femme a été créée comme l'aide semblable à l'homme, comme la ressemblance de l'homme. De même Marie et la Sagesse incarnée sont unies de telle manière que les privilèges de la Sagesse reviennent à Marie, créée comme son image et sa ressemblance. C'est pourquoi les mêmes choses s'appliquent à l'image et ressemblance de Dieu qu'est la Sagesse incarnée et à Marie.

Il y a une difficulté dans le fait que nos passages décrivent la sagesse, non seulement comme la Sagesse incarnée, mais principalement dans son essence et son action précédant l'Incarnation, dans son origine et sa nature supraterrestres. Mais il s'ensuit uniquement que toutes les parties de la description ne s'appliquent pas à Marie d'une manière égale. Cette application demande une norme d'interprétation ultérieure. La description de ces privilèges dans les livres de la sagesse est conduite de telle manière que son application, en premier lieu à la Sagesse incarnée, ensuite à Marie, est indiquée et rendue possible.

Cette description en effet ne présente pas la sagesse dans son essence intradivine, éternelle, égale à Dieu en dehors et au-dessus de tout rapport avec le monde, mais comme une personne procédant de Dieu vers l'extérieur, en rapports actuels avec le monde, existant et agissant au-dessous de Dieu à l'intérieur du monde. Cette personne apparaît donc dans une situation semblable à celle de la Sagesse incarnée, situation que peut occuper une personne créée toutes proportions

gardées. Par ailleurs la description montre de manière frappante la sagesse sous les traits d'une personne féminine, c'est-à-dire d'une personne qui, en vertu de son origine et de sa parenté avec Dieu, l'assiste comme la fille assiste le père et exerce dans le monde une influence semblable à celle de la mère dans la maison du père.

Nous avons là une norme d'interprétation tracée de manière exemplaire par l'Écriture elle-même. Car dans l'épître aux Colossiens I, 17 ss., l'Apôtre applique la description de la sagesse éternelle au Christ, sagesse incarnée. L'Écriture montre encore la voie dans l'Ecclésiastique XXIV, 3 ss., où la sagesse dispensatrice de vie apparaît sous la forme d'un nuage fécondant, d'une nuée lumineuse, d'un jardin odoriférant et d'une fontaine riche en bénédictions. Ces figures désignent en premier lieu l'humanité dans laquelle la Sagesse éternelle habite et travaille parmi les hommes. Elles désignent ensuite Marie dont l'aide maternelle a donné cette nature humaine.

Ainsi l'Écriture elle-même nous indique le droit et la manière d'appliquer convenablement à Marie le contenu de nos passages ; le droit parce que la gloire de la Sagesse incarnée doit se manifester dans son habitation maternelle ; la manière en nous apprenant que la gloire de la sagesse revient en premier lieu à l'âme humaine du Christ, l'origine de celle-ci étant indissolublement liée par un décret éternel à la procession de la sagesse au sein de Dieu. Cette âme est présentée, d'après la dignité, le rang et le dessein, comme l'origine de toutes les voies de Dieu.

L'application de ces passages à Marie est très ancienne ; elle remonte au-delà du moyen âge et à l'époque patristique. Mais elle n'est faite textuellement à notre connaissance que dans les liturgies latines, surtout la liturgie romaine et la liturgie mosarabe. Les liturgies grecques expriment avec d'autant plus

d'insistance l'idée de cette application par l'usage fréquent du nom « fille de Dieu », aussi typique dans ces liturgies que celui de « mère de Dieu ».

Enfin on tire de l'Ancien Testament un grand nombre d'images qui illustrent notre doctrine. Elles sont presque toutes d'usage courant chez les Pères depuis le quatrième siècle et ont été depuis lors employées de façon unanime et constante. En premier lieu et de manière générale ces images ont valeur de symboles sacrés, et comme telles sont un témoignage sur l'opinion de ceux qui les appliquent à Marie. Si nous supposons le caractère préparatoire des institutions et des révélations divines de l'Ancien Testament, les plus importantes de ces images peuvent être considérées plus ou moins clairement comme des types proprement dits, c'est-à-dire comme des exemples voulus par le Saint-Esprit lui-même. On peut les reconnaître comme telles, en partie par leur lien avec les prophéties, en partie par leur ressemblance manifeste avec les réalités préfigurées. Les plus sûres en même temps que les plus significatives sont Ève et le paradis, l'arche de Noé avec la colombe et le rameau d'olivier, le buisson ardent et la toison de Gédéon, l'arche d'alliance et le trône de Salomon, enfin Esther et Judith.

Le type d'Ève vient du protévangile et de l'épître aux Romains V, 13, où Adam est présenté comme le type du Christ ; il est déjà utilisé théologiquement par saint Justin, saint Irénée et Tertullien. Ève est l'image positive de Marie dans son unité et sa communion avec Adam, aussi bien avant la chute dans sa pureté et sa virginité surnaturelles, qu'après la chute dans son rôle de médiatrice de la vie naturelle pour toute l'humanité. Elle en est l'image négative ou renversée dans sa chute et dans les effets néfastes de celle-ci.

Considérant que le nouvel Adam devait naître de la femme comme « semence de la femme », les Pères

complètent le type d'Ève par l'image de la terre non encore profanée et maudite dont le premier Adam a été formé, et par l'image du paradis planté par Dieu et assigné au premier Adam comme sa demeure. Par ailleurs le nouvel Adam, dans son opposition au premier, est préfiguré par l'arbre de vie, mieux par le fruit de celui-ci. Le type de Marie se retrouve donc dans le champ du paradis qui, d'après la Genèse II, 5, n'était pas encore fécondé par la pluie et par le travail de l'homme, c'est-à-dire par la semence naturelle, mais uniquement par la vapeur des eaux de la création, et dans lequel le Christ a été planté comme l'arbre de vie. Il se trouve encore dans cet arbre lui-même, pour autant que celui-ci devait porter le fruit vivifiant, le Christ. L'image de la terre fraîchement créée, soumise uniquement à la main et au souffle de Dieu, dont Adam, ainsi que l'arbre de vie, ont été tirés, est traditionnellement aussi ancienne que celle d'Ève. De même enfin que le Christ, principe céleste de la vie céleste de l'humanité, a été figuré dans la première création par le soleil, source de la lumière, de même Marie, second luminaire céleste recevant sa lumière du soleil, a été figurée par la lumière de l'aurore qui précède l'apparition du soleil, par la lune, ou enfin par le ciel, siège du soleil.

Comme antitype de l'Ève pécheresse, c'est-à-dire comme instrument de la victoire rédemptrice sur les ennemis de Dieu, Marie est nettement préfigurée par les femmes de l'Ancien Testament qui ont joué, à diverses époques, un rôle important dans la délivrance d'Israël, notamment par Esther et par Judith. Toutes les victoires sur les ennemis temporels du peuple préfiguraient les victoires spirituelles du Christ, et Marie a eu une part prépondérante dans celles-ci. Les héroïnes victorieuses particulièrement louées du peuple de Dieu devaient avoir un rapport tout spécial avec Marie, préfigurée comme la compagne du Christ

dans sa lutte et dans son triomphe. En fait les deux figures qui se complètent mutuellement rappellent de la manière la plus riche et la plus significative les privilèges de Marie.

L'arche de Noé constitue également un type de Marie. Élevée au-dessus des eaux du déluge, elle sauve les hommes qu'elle contient et fait sortir de son sein la semence de la nouvelle population de la terre. De même la colombe avec le rameau d'olivier annonçant aux hommes sauvés du déluge que la terre est délivrée de la malédiction du péché et qu'elle a reçu une bénédiction nouvelle. L'arche de Noé conduit au type de l'arche d'alliance, image de Marie à cause de son union unique avec Dieu comme de sa position médiatrice entre Dieu et les hommes. Les Pères voient cette union avec Dieu préfigurée dans le fait que l'arche d'alliance est l'autel saint et le trône de Dieu, qu'elle est pénétrée de la gloire du Seigneur, qu'elle contient les tables de la loi et la manne représentant la vérité et la grâce divines, de même que la verge d'Aaron symbole du sacerdoce. Cette arche construite d'un bois imputrescible recouvert d'or à l'intérieur et à l'extérieur est pour eux l'image de l'intégrité parfaite et de la plénitude de grâce de Marie.

Ils appliquent encore à Marie l'image de l'urne d'or se trouvant dans l'arche d'alliance et contenant la manne, du saint des saints du tabernacle contenant l'arche d'alliance, et du tabernacle lui-même dans sa qualité de « demeure sainte », de « palais royal de Dieu », de « tente du témoignage » et de « lieu de rencontre avec Dieu ». Ils lui appliquent l'image des ustensiles et des vases précieux et sacrés qui se trouvent dans le temple, en particulier dans le saint, spécialement l'autel d'or de l'encens, l'encensoir d'or, le candélabre à sept branches et la table des pains de proposition. Le Christ est alors conçu comme le contenu essentiellement rempli du feu, de la lumière et de la vie de la

divinité, comme l'objet porté, notamment comme l'encens spirituel, comme « le charbon ardent », comme la lampe de la lumière éternelle et comme le pain de la vie éternelle. A ceci se rattache la porte orientale décrite par Ézéchiél dans sa vision du temple (XLIII-XLIV), porte par laquelle la gloire du Seigneur entre dans le temple et qui doit rester fermée à tout homme.

En union avec l'arche d'alliance et le tabernacle comme lieu de rencontre s'explique aussi la typologie des signes antérieurs ou des moyens par lesquels Dieu est descendu vers les hommes, en particulier de l'échelle de Jacob (Genèse, XXVIII), de la « terre sainte » sur laquelle Dieu apparut à Moïse dans le buisson ardent, de ce buisson lui-même (Exode, III, 2), enfin des montagnes saintes, comme celles du Sud, le Sinaï, le Seïr et le Pharân, sur lesquelles Dieu se révéla à tout le peuple (Deutéronome, XXXIII, 2 et Habacuc, III, 3), et comme celle du Seigneur à Jérusalem, la montagne de Sion. Parmi ces types se range aussi le trône de Salomon tout d'ivoire et d'or (III Rois, X, 18 ss.). Les images miraculeuses et souvent employées de la verge d'Aaron qui porte des fleurs et des fruits (Nombres, XVII), de la toison de Gédéon humectée par la rosée céleste et du petit nuage qu'Élie vit monter de la mer et dont descendit la pluie ardemment désirée (III Rois, XVIII, 44) se justifient par leur ressemblance frappante. Le sens typique de beaucoup d'autres images, souvent employées, est plus éloigné.

CHAPITRE II

LA MATERNITÉ VIRGINALE DE MARIE

Les idées que Scheeben énonce ici reposent en partie sur des notions scientifiques dépassées et se trouvent parfois modifiées, parfois corroborées par des connaissances nouvelles.

Il est vrai que toute la théologie admet que le corps du Christ a été complètement organisé dès le moment de sa conception, qu'il n'a donc pas parcouru les stades initiaux du fœtus humain. Cette hypothèse se base sur le fait que d'après l'Écriture (épître aux Hébreux, X, 5) et la réflexion théologique nous devons admettre pour le Christ une activité vitale humaine et spirituelle dès le premier instant de son existence. Or d'après la science naturelle ancienne l'animation du fœtus par l'âme spirituelle n'avait lieu que quarante jours après la conception; elle était donc liée à un développement embryonnaire déterminé. Le cas du Christ présentait donc un espace vide qu'on cherchait à combler par l'hypothèse citée. L'embryologie moderne au contraire impose l'âme spirituelle comme principe de vie dès le moment de la fécondation ovale. Si, comme nous le savons, cela n'inaugure pas encore l'activité spirituelle proprement dite, celle-ci n'en est pas moins possible et certaine dans le cas du Christ, sans que l'hypothèse citée doive être posée. On peut donc, à mon avis, l'abandonner de nos jours. Le développement du Christ dans le sein de sa mère n'en devient que plus semblable à celui des autres enfants des femmes.

L'ancienne controverse au sujet de la participation passive ou active de la femme à la génération, à laquelle Scheeben fait allusion par la suite, a été tranchée par la science moderne en faveur de la participation active. Quelques expressions de l'auteur devraient donc se formuler d'une autre manière. Mais cela n'a qu'une importance secondaire dans l'ensemble.

Le dogme de l'incarnation du Logos, que l'Église formule déjà dans la profession de foi apostolique, inclut dans toute son extension que la « chair » assumée n'a pas existé d'avance, qu'elle a été formée ou produite par le Saint-Esprit lui-même au moment de l'union hypostatique et pour celle-ci. Conformément à la doctrine de la foi cette chair doit avoir été constituée par l'action surnaturelle du Saint-Esprit, non par celle d'un principe générateur naturel. Mais en même temps et dans le même symbole la foi enseigne que le Saint-Esprit a formé la chair du Christ de la Vierge Marie, et cela de manière telle que dans son humanité le Christ a été véritablement engendré et est né de Marie. L'action surnaturelle du Saint-Esprit n'a pas exclu la collaboration d'une génération maternelle, elle l'a au contraire voulue expressément. Dans les professions de foi anciennes l'action surnaturelle du Saint-Esprit et l'action maternelle de Marie sont présentées l'une à côté de l'autre et l'une dans l'autre. Marie est un principe de l'humanité du Christ, ou du Christ dans son humanité, principe subordonné au Saint-Esprit et mû par lui (*natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*), ou travaillant en union avec lui (*natus ex Spiritu Sancto et Maria Virgine*).

Sur le rôle de Marie dans la production de l'humanité du Christ la formule de Nicée dit : *incarnatus ex Maria Virgine*. Marie a été la source matérielle de la chair du Christ. La matière du Christ a été tirée de la chair de Marie, elle n'a pas été descendue du ciel,

ni tirée directement de la terre comme la chair d'Adam. Mais le simple don de la chair ne suffit pas encore pour pouvoir dire avec le symbole apostolique que le Christ a été engendré de Marie et par elle, sinon il faudrait dire d'Ève qu'elle a été engendrée par Adam. Il est nécessaire pour cela que Marie ait essentiellement collaboré par son activité naturelle, comme le fait toute autre mère, à former le corps du Christ.

Avant l'action de l'homme la mère prépare et introduit la constitution d'une vie humaine en formant un germe organique susceptible d'être fécondé et qui deviendra un fruit vivant de la mère par la vertu de l'homme. Puis la mère poursuit la pleine formation et le développement du fruit jusqu'à ce que celui-ci soit capable d'une vie indépendante au dehors d'elle, et à ce moment le produit au jour. La première de ces activités est la plus fondamentale et la plus importante. C'est pourquoi elle est appelée de préférence la collaboration génératrice. La seconde au contraire, produisant seulement au dehors, est secondaire et en tant qu'enfantement se distingue de la génération au sens propre, bien qu'elle inclue une communication de la substance maternelle à l'enfant et forme ainsi avec la première l'activité génératrice totale propre à la mère. L'enfantement lui-même au sens le plus strict, la production de l'engendré au dehors, terme de l'activité maternelle, est parfois appelé génération, surtout dans le langage des anciens.

Si dans la production de la chair du Christ Marie a donné tout ce que donnent les mères naturelles, la vertu par laquelle a été opérée la fécondation et la manière dont elle a eu lieu sont essentiellement différentes. La foi enseigne que le Christ est né de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit ou qu'il a été conçu du Saint-Esprit. Cela exclut d'une part la fécondation naturelle par un principe masculin ou par une semence masculine ; cela affirme d'autre part

l'action créatrice naturelle d'une cause purement spirituelle et d'une force purement spirituelle. Par là cette génération a sur la génération humaine naturelle tous les avantages qui sont attribués dans le prologue de l'évangile de Jean à la génération des enfants de Dieu. Elle ne procède pas de la volonté de l'homme mais immédiatement de la volonté de Dieu. Elle ne procède pas de la volonté de la chair, même pas du côté de la mère, chez qui le désir de la chair ne se tourne que vers la communauté avec l'homme, mais de la volonté de l'esprit. Elle ne procède pas du sang, c'est-à-dire plus précisément du mélange de sang, mais d'un germe formé et animé par une action spirituelle de Dieu.

Cette forme de génération surnaturelle et spirituelle convient entièrement au Christ. La forme naturelle n'eût convenu en aucune manière. Les raisons qu'on en donne ordinairement regardent l'honneur de Marie. Il est contraire à la grandeur de sa maternité que dans l'acte par lequel elle est élevée à la plus haute dignité elle perde sa pureté virginale. En fait il n'est pas seulement contraire à la dignité de cette mère d'être soumise au désir charnel, comme l'est une mère dans la condition déchue de la nature ; toute forme d'humiliation lui est contraire. La mère de Dieu ne peut pas être touchée par le désir charnel. Elle ne peut pas être soumise comme telle à la volonté de l'homme. Et, devenant le temple de Dieu, elle ne peut en aucune manière perdre son intégrité corporelle.

Mais on trouve des raisons plus profondes dans la grandeur du fruit de cette génération, dans son rôle et sa signification pour le genre humain qu'il doit délivrer.

En premier lieu la dignité de la personne pour laquelle la chair est formée et sa génération éternelle exigent qu'aucun principe paternel distinct de Dieu lui-même ne collabore à sa formation. Dans la généra-

tion humaine le principe paternel détermine par sa volonté l'existence de fait du produit, et spécialement l'existence de l'âme, donc de la personne même. L'existence temporelle d'une personne divine ne peut pas être déterminée par la volonté d'une créature. Elle ne peut surtout pas entrer dans un rapport de dépendance vis-à-vis d'une créature pour ce qui concerne son âme. Elle ne peut d'ailleurs pas avoir avec un principe créé un rapport tel qu'elle en paraisse en soi dépendante.

En second lieu la génération temporelle du Christ ne peut pas être en contradiction avec sa génération éternelle. Elle doit au contraire en former une image aussi parfaite que possible. Elle ne l'est que pour être opérée également par une puissance spirituelle et sainte, d'un principe générateur unique, sans violation de l'intégrité de la mère. De même que le Fils de Dieu est engendré en lui-même comme lumière de lumière, sa génération corporelle doit se faire, non par un mélange d'éléments matériels, mais par une action céleste sur l'élément terrestre.

Troisièmement la production de l'humanité, de la chair humaine du Christ, ou plutôt l'action sur le principe maternel, doit aboutir, non seulement de façon extérieure, mais intérieurement à unir cette humanité avec le produit de la génération éternelle. Cette production doit être accomplie de façon naturelle par un principe surnaturel, comme l'union elle-même.

D'autre part le Christ doit par sa naissance surnaturelle entrer réellement en communion avec le genre humain, mais non en dépendance du premier chef de celui-ci et de son péché. Second chef du genre humain, il doit dépasser le premier déjà par le mode de son origine. Principe de la régénération du genre humain, il doit y être introduit d'en-haut, par un acte de Dieu analogue à celui de la création du premier homme. La génération corporelle du Christ doit être l'image

et le gage de la régénération spirituelle des hommes par la grâce et de la régénération glorieuse de l'humanité lors de la résurrection. Comme celles-ci elle doit être accomplie immédiatement par la puissance spirituelle de Dieu. Elle doit être en particulier une image de la maternité virginale de l'Église, qui, organe du Saint-Esprit, collabore à réengendrer les hommes comme enfants de Dieu.

Enfin la chair du Christ doit se distinguer de toute autre comme une chair vivifiante, c'est-à-dire comme le siège et l'organe de la force du Dieu vivifiant ; elle doit être constituée proprement pour ce dessein. Comme telle elle ne peut être formée que par celui seul qui peut en faire une chair vivifiante et à qui elle doit servir de siège et d'organe. C'est ce que les Pères expriment volontiers en disant que le pain de vie qui contient le Saint-Esprit a dû être préparé par le feu du Saint-Esprit.

Comparée à l'action exercée par une semence naturelle, où le père contribue à façonner la substance de la chair, l'action surnaturelle de Dieu dans la génération du Christ se présente comme l'action d'un principe purement spirituel sur une chair dont la substance a été prise à la mère seule. Cette action surnaturelle est décrite de manière suggestive dans le récit de l'Annonciation. Le Saint-Esprit descendra sur la Vierge et la recouvrira de la vertu du Très-Haut. Cette annonce rappelle les plus belles images d'une action supérieure laissant intact le sujet de son action, nous voulons dire celle de la lumière, du souffle, de la rosée.

De plus le Saint-Esprit apparaît de manière très significative, non comme exerçant une simple action sur la Vierge, mais comme communiquant substantiellement la vertu créatrice qui procède du Père céleste. Comme tel le Saint-Esprit prend la place de la semence matérielle qui vient du père et qui contient

sa force. C'est pourquoi les Pères l'appellent parfois la « semence divine ». Mais comme cette action du Saint-Esprit, contrairement à celle de la semence masculine, contribue uniquement à la production, c'est-à-dire à la formation de la chair du Christ, non à sa constitution par la substance du Saint-Esprit, le Saint-Esprit n'est pas un élément de la génération, un principe paternel de l'humanité du Christ.

Le Saint-Esprit ne peut pas être regardé comme tel pour trois motifs. Il ne constitue pas par sa substance la chair du Christ. Il ne produit pas l'humanité du Christ comme spécifiquement semblable à sa nature. Enfin il n'occupe pas vis-à-vis de la chair du Christ une position tout à fait propre à sa personne seule ; il agit en communauté avec les autres personnes divines, en particulier avec le Père. Encore moins peut-il être appelé le père de l'homme Christ, sinon le Christ comme Dieu devrait aussi être appelé père de lui-même comme homme.

Dans la génération du Christ « l'esprit et force du Très-Haut », du Créateur tout-puissant de la nature, a déterminé la naissance du fruit corporel. Ce n'est donc pas uniquement le début d'une formation graduelle de l'organisme du corps s'accomplissant sous l'action collaboratrice de la mère. L'organisme entier a dû être constitué immédiatement dans ses parties essentielles. Déjà le caractère du principe en action nous fait admettre qu'il en a été réellement ainsi. Nous devons de toute façon le conclure du fait que sinon ce corps n'aurait pas été le digne siège de la personne divine et de l'âme vivant en lui dès le premier instant.

Sous ce rapport Marie n'a donc pu agir entièrement comme le fait une mère dans la génération naturelle. Toute la première formation de l'organisme du corps du Christ revient au principe divin, de telle sorte que « la sagesse éternelle s'est construit à elle-même une

maison ». Devant l'influence du Saint-Esprit Marie se comporte d'une façon beaucoup plus passive que la mère naturelle devant l'influence de l'homme. Mais elle ne prend pas moins part que la mère naturelle à la génération de son fruit, puisque sous un autre rapport elle donne plus que celle-ci. Si elle agit moins sur la formation du fruit, elle ne subit pas non plus d'action matérielle extérieure, mais donne à elle seule tout le principe matériel du fruit.

Quelques théologiens, en particulier saint Bonaventure se basant sur une expression de saint Jean Damascène, après lui encore plus explicitement Scot, en concluent que pour sauvegarder entièrement la maternité de Marie au moment de la conception il faut admettre une activité génératrice se produisant à ce moment sous influence surnaturelle, constituant comme préparation ultime de la matière une collaboration immédiate avec Dieu à la production du fruit. La plupart des théologiens avec saint Thomas d'Aquin estiment cependant qu'il n'est pas nécessaire d'admettre ceci. Mais si, par collaboration immédiate de la mère au moment de la conception, on entend uniquement l'accueil, l'acceptation vivante et volontaire qui caractérise la conception comme active et non seulement comme passive, alors il faut l'admettre chez Marie dans une forme supérieure à celle de la mère naturelle, c'est-à-dire comme un accueil et une acceptation spirituels et surnaturels.

Tandis que dans la conception naturelle le désir charnel est présent et en fait un acte vital, chez Marie apparaît à sa place la soumission surnaturelle de l'esprit à la volonté de Dieu et le don de sa chair fait dans un amour céleste, sous l'influence du Saint-Esprit et pour la fin voulue par Dieu. C'est pourquoi on peut dire qu'elle a conçu en même temps dans son esprit et dans son corps. Ce don vital et volontaire de la matière déjà préparée est suffisant mais aussi

nécessaire pour unir l'action de Marie à l'action de Dieu et pour l'orienter vers elle.

Le recouvrement par la vertu du Très-Haut contient un sens plus profond encore. Ce n'est pas seulement la puissance divine communiquée au Saint-Esprit qui a recouvert la Vierge, afin de former la chair du Christ et de l'unir au Fils de Dieu. C'est bien plutôt la Vertu personnelle du Très-Haut dont le Saint-Esprit lui-même procède, donc le Fils du Très-Haut, qui est descendu en Marie comme dans la véritable arche d'alliance afin d'habiter en elle, de même qu'elle avait habité autrefois dans une nuée lumineuse au-dessus de l'ancienne arche d'alliance. De Marie et en Marie elle s'est formé un corps propre. Cette pensée est présente à l'esprit des Pères quand ils désignent comme semence divine qui descend en Marie et dont doit naître le Christ, non la troisième personne de la divinité, mais la seconde, le Fils, représenté dans le Saint-Esprit dans sa nature sainte et spirituelle, lui-même échelon d'une génération divine.

De ce point de vue les Pères distinguent une double conception du Christ par Marie, une conception de la substance du Logos à laquelle doit appartenir l'humanité, et une conception de l'action divine par laquelle cette humanité doit être formée. La première conception précède logiquement. Non seulement la substance du Logos existe avant l'humanité, elle constitue aussi la noyau auquel celle-ci doit être rattachée, la base sur laquelle elle doit être édifiée. Saint Jean Damascène surtout a exprimé clairement cette doctrine : « Après le consentement de la Vierge le Saint-Esprit vint donc sur elle conformément à la parole du Seigneur prononcée par l'ange ; il la purifia et lui donna la force nécessaire pour recevoir la divinité du Verbe et aussi pour l'engendrer. Alors la recouvrit comme une semence divine la Sagesse et Puissance personnelle de Dieu, du Très-Haut, le Fils de Dieu qui est consubstantiel au Père,

et se forma de son sang pur et saint, prémices de notre humanité, une chair animée par une âme raisonnable et pensante, cela non à la manière d'une semence, mais par voie de création, par le Saint-Esprit. Cette forme ne fut pas constituée par addition successive, elle fut parfaite en une fois. Car le Verbe divin ne s'unit pas à une chair qui existait déjà auparavant en elle-même, il habita dans le sein de la Vierge et forma une chair du sang très pur de celle qui resta toujours vierge, chair animée par une âme raisonnable et pensante. » (De Fide orthodoxa, III, 2)

A partir d'ici nous voyons immédiatement une opposition très importante entre le contenu substantiel de la conception naturelle et celui de la conception surnaturelle. Dans la première la mère ne reçoit du père qu'un germe matériel et radical du fruit, germe dans lequel le principe qui doit en faire une personne, l'âme spirituelle, n'est contenu qu'idéalement, intentionnellement, ou sous un certain aspect virtuellement, et doit être infusé par Dieu. Dans la conception surnaturelle du Christ au contraire la mère reçoit le noyau spirituel qui existe déjà comme personne et comme personne divine. Cette dernière se forme par sa propre puissance spirituelle un corps et l'anime.

La personne n'est l'objet de la conception naturelle que comme but ; le contenu substantiel immédiat de cette conception n'est qu'un germe matériel. Dans la conception surnaturelle au contraire la personne divine est le contenu substantiel, et tout le contenu, puisque rien de matériel n'y appartient, tandis que le corps formé n'est l'objet que comme fruit et but. A cela se rattache que l'activité de la mère virginale ne s'adresse pas seulement à l'action du Saint-Esprit et à son produit, mais également à la personne du Logos. Marie reçoit pour ainsi dire le Fils dans les bras de son amour, pour le coucher dans son sein, elle lui

donne sa chair pour l'en revêtir, le conçoit dans son esprit avant de le concevoir dans sa chair.

De la même façon l'assomption de la nature humaine par le Logos divin peut être considérée, d'une part comme une offrande ou un don du Logos à celle qui porte la chair qui sera sienne, d'autre part comme une prise de possession de la chair de la Vierge par le Logos pour en faire sa chair.

L'adoption de l'humanité du Christ dans l'union personnelle avec le Logos se rattache à la génération éternelle et constitue avec elle une naissance extérieure du Fils de Dieu à partir de Dieu le Père. De même la production de l'humanité se rattache à la génération éternelle en vertu de sa relation intime avec l'adoption dans la personne. Celle-ci également a pour fin la naissance extérieure du Fils de Dieu. Comme telle elle doit être attribuée spécialement et exclusivement à Dieu le Père. De ce point de vue on peut entendre aussi par vertu du Très-Haut la puissance génératrice du Père éternel, qui a recouvert le sein de la Vierge afin d'unir le fruit éternel de sa paternité à la chair formée dans ce sein. Sous cet aspect la conception de la Vierge est une acceptation ou une réception du Fils de Dieu par la réception de la vertu du Père éternel qui l'engendre.

L'Homme-Dieu Christ n'apparaît donc pas seulement comme le produit commun de ses deux générations s'unissant en une personne. Ces deux générations elles-mêmes sont reliées organiquement. Il en est comme dans la génération naturelle de l'homme où l'action du père et de la mère sont aussi liées organiquement, l'action de la mère supposant celle du père, étant à ce point déterminée par elle et dépendante d'elle qu'elle se trouve entièrement à son service. C'est ce qui explique de la manière la plus simple et la plus parfaite pourquoi le fruit de la Vierge est vraiment le fruit du Très-Haut en vertu de son origine.

C'est ce qui explique encore comment le Père éternel donne son Fils à la Vierge en la rendant mère de celui-ci et comment réciproquement la Vierge donne son fils au Père éternel en l'engendrant par lui et pour lui.

De toute façon il existe une différence essentielle entre la collaboration de deux principes humains de génération et la collaboration d'un principe humain avec un principe divin. Dans la première la collaboration seule produit un fils parfait. Dans la seconde au contraire le fils est déjà fils parfait du Père éternel ; il existe et vit comme fils dans le Père, tandis que dans son domaine la mère humaine est également seul principe générateur. Ici aussi néanmoins, tout à fait selon l'esprit de la Révélation et le langage de l'Église, la génération humaine peut être considérée comme un complément organique de la génération éternelle. Car le Fils engendré du Père et dans le Père se manifeste extérieurement par sa naissance de la mère, de telle façon qu'il a pour ainsi dire une existence et une vie propres en dehors du Père.

Dans la génération éternelle du Fils de Dieu la génération et la naissance se recouvrent et ne forment qu'une naissance au sein du Père. Dans la génération humaine du Christ la naissance au sein de la mère n'est évidemment que le fondement de la naissance extérieure que l'on appelle couramment naissance.

L'action surnaturelle dans la naissance du Christ, que la forme la plus ancienne du symbole des Apôtres exprime par « natus est ex Spiritu Sancto et Maria Virgine », se rapporte en tout premier lieu à la conception. Mais d'après l'explication constante de l'Église elle doit aussi s'appliquer immédiatement à l'enfantement. Celui-ci s'est produit de telle façon, par l'action surnaturelle du Saint-Esprit, que l'intégrité corporelle de la mère n'en a été en aucune façon affectée. Marie

a enfanté virginalement comme elle a conçu virginalement.

Cette particularité de la naissance du Christ est ordinairement rattachée à la virginité de la mère comme la continuation normale de la virginité dans la conception. Dans l'esprit du symbole elle doit être regardée aussi comme un privilège distinguant l'origine du Christ lui-même. Elle est le complément naturel de l'action surnaturelle du Saint-Esprit qui prit part à la première origine du Christ, de celle de la Vertu du Très-Haut, et de celle du Père éternel opérant par tous deux et en tous deux. De même que le Père éternel a formé et animé le Christ dans le sein de la Vierge par la force du Saint-Esprit, de même il agit immédiatement par sa puissance pour que le Christ naisse du sein de la Vierge d'une manière correspondant à sa dignité et à sa naissance éternelle.

La forme surnaturelle de l'origine extérieure du Christ tient dans les points suivants. Conformément à sa génération éternelle comme lumière de lumière, le Christ est sorti du sein de sa mère comme une lumière répandue sur le monde à partir de la Vierge. Dans sa qualité de Vertu du Très-Haut il pénètre les frontières de la nature sans les blesser, à la manière dont Dieu lui-même le fait par sa puissance. Conformément à la formation de son corps par le Saint-Esprit et à son élévation au rang de corps du Verbe, il traverse la matière sans résistance à la façon des esprits. Dans ce sens les Pères appellent la naissance du Christ, de même que sa conception, une naissance merveilleuse et surnaturelle, céleste, divine et spirituelle.

L'élément premier et essentiel de la naissance surnaturelle du Christ consiste dans le fait qu'il est sorti du sein fermé et scellé de sa mère, de même que plus tard il est sorti du tombeau fermé et scellé lors de sa résurrection, qui constitue pour ainsi dire sa seconde naissance. En second lieu cette naissance s'est produite

sans aucune souffrance de la mère. Troisième élément, elle ne fut accompagnée ni pour la mère ni pour l'enfant des circonstances pénibles qui environnent la naissance naturelle. Mais le caractère surnaturel de la naissance n'exclut pas qu'elle ait eu lieu de façon naturelle. La mère y a collaboré par sa force génératrice naturelle ou plutôt a accompli elle-même avec assistance surnaturelle l'accouchement de l'enfant, qui se fit donc par la voie normale.

Cette forme de naissance est évidemment un très grand miracle. Pour faciliter la foi à ce miracle on l'a comparé à la pénétration naturelle des corps par la lumière, ou à des actions surnaturelles analogues rapportées explicitement par l'Écriture, en particulier à la sortie du Christ glorifié du tombeau ou à son passage par les portes fermées. Les deux points de vue se retrouvent unis dans le type du buisson ardent non consumé par le feu. Pour mieux expliquer le miracle on a parfois admis qu'il a été opéré par une anticipation passagère du don de subtilité ou de pénétration propre au corps glorifié. Mais dans l'état d'abaissement du Christ une telle anticipation ne doit être admise que pour des motifs péremptoires. C'est pourquoi il faut se limiter avec saint Thomas à placer immédiatement le miracle dans une action de la puissance divine qui habite substantiellement le corps du Christ.

De même que l'origine et l'achèvement de la naissance corporelle du Christ ont eu lieu sous l'action surnaturelle du Saint-Esprit, de même il paraît évident que pendant le stade intermédiaire de la gestation la mère virgine s'est trouvée sous une influence particulière du Saint-Esprit, agissant comme son instrument dans la conservation et le développement de l'enfant formé par lui. Après avoir mis en mouvement l'action maternelle, le Saint-Esprit la conduisit et l'entretint continuellement. Il est vrai qu'une action

miraculeuse spéciale dans ce domaine n'est indiquée nulle part. De toute manière c'est par cette action qu'avant et pendant l'accouchement virginal fut écarté tout ce qui de près ou de loin appartient aux souffrances de la maternité naturelle.

CHAPITRE III

LA MATERNITÉ DIVINE DE MARIE

Les exposés concernant le double point de vue d'après lequel on peut considérer la maternité humaine sont très dignes d'attention. Scheeben ne les utilise ici que pour expliquer la notion de la « maternité divine ». Plus loin le second point de vue, concernant les liens personnels qui unissent la mère humaine au fruit de son sein, lui serviront à baser sa conception de la maternité « sponsale » de Dieu. Car ces liens constituent les fondations naturelles de son édifice théologique. Le rapport personnel entre la mère et l'enfant, qui reste très imparfait dans la maternité humaine ordinaire, atteint un sommet dans la maternité divine de Marie. Cela devient possible parce qu'ici l'enfant est le Logos éternel, existant d'avance et nouant lui-même les liens personnels. Ces liens n'ont d'autre but que d'attacher d'une manière tout à fait personnelle la bienheureuse Vierge au Fils de Dieu incarné. Cette union se développe d'une façon ininterrompue dans la vie de Marie et inclut aussi sa collaboration à l'œuvre de la rédemption ou son rôle de seconde Ève. Scheeben parvient ainsi à construire une mariologie parfaitement unifiée, pourvue en plus d'une base naturelle. Ce sont là des avantages que, à notre avis, les théoriciens de la mariologie n'ont plus atteints depuis.

Il est de foi que le Christ, et plus spécialement l'homme Christ, a été réellement engendré d'une mère humaine, qu'il est donc réellement et proprement

le fils d'une mère humaine, comme tout autre fils d'homme. A côté de l'origine surnaturelle de sa personne il a donc une filiation humaine réelle et propre. Eu égard au principe maternel qui y prend part il faut dire naturelles cette filiation humaine du Christ et la maternité qui y correspond. En ce qui concerne la génération de la nature humaine et sa communication à la personne du Christ par la conception et par la naissance, tout ce qu'une mère fait naturellement a été fait positivement du côté de Marie.

Mais le dogme formule explicitement que la filiation humaine du Christ ne doit pas être attribuée au Christ seul ou à l'homme Christ, mais au Logos incarné de Dieu, c'est-à-dire à la personne divine du Logos qui est son suppôt. D'après le dogme il faut dire que le Logos incarné de Dieu a été engendré « maternellement » de Marie, qu'il a été conçu et est né d'elle. Le Logos est donc son fils et elle est sa mère, de même que d'autres mères sont mères de personnes humaines.

Cette vérité est incluse immédiatement, par une simple analyse et comme une conséquence nécessaire, dans cette autre vérité que le Christ est le fils de Marie. Car si le Christ est par essence la personne divine incarnée du Logos, la génération ne peut pas être une génération de la personne du Christ sans être une génération de la personne divine du Logos selon la chair. La génération du Christ ne serait pas réellement une génération de la personne divine si le Christ n'était pas réellement la même personne que le Logos, ou si la génération ne produisait qu'un homme qui aurait par la suite été uni au Logos.

En fait les Nestoriens ont nié la naissance et la filiation humaines du Logos parce qu'ils niaient l'identité de la personne du Christ avec le Logos. De même les catholiques ont affirmé la naissance et la filiation humaines du Logos, ainsi que le titre de mère de Dieu qui y correspond chez Marie, comme expression

absolument nécessaire et adéquate de la vraie divinité de l'homme Christ.

L'Écriture ne renferme pas il est vrai l'expression « mère de Dieu », encore moins celle de « génératrice de Dieu ». Mais abstraction faite de toute sa doctrine concernant l'origine et l'essence du Christ, elle en contient tous les éléments nécessaires. Dans la prophétie d'Isaïe et dans l'annonciation de l'ange, le fruit conçu et engendré de Marie sera l'Emmanuel, le « Dieu avec nous » et le « Fils de Dieu ». L'apôtre écrit aux Romains (I, 2) et aux Galates (IV, 4) que le Fils de Dieu a été formé ou engendré de Marie. Enfin Élisabeth a salué Marie comme « la mère de mon Seigneur ».

Longtemps avant le concile d'Éphèse la Tradition parle d'une seconde génération temporelle du Logos divin. Même le mot « génératrice de Dieu » est très ancien. Julien l'Apostat reproche aux chrétiens qu'ils ne cessent d'appeler Marie la « génératrice de Dieu ». Saint Grégoire de Naziance a même prononcé l'anathème contre les adversaires de ce titre. Les Nestoriens objectent que la génération d'une personne divine inclut nécessairement la production de la personne divine ou même de la nature divine. Mais, comme saint Cyrille le fait déjà remarquer, même la génération de l'homme naturel ne signifie pas la production de tout ce qui fait l'homme, notamment de l'âme spirituelle.

Pour écarter toutes les difficultés et pour éviter une notion trop superficielle et trop courante de la maternité divine, il faut examiner de plus près l'essence et les conditions de cette maternité. Nous ne pouvons le faire avec profit que si nous mettons auparavant dans sa pleine lumière la notion de la maternité humaine naturelle.

Au sens strict du mot la maternité, comme la paternité, se rapporte, non à un être quelconque, mais à un être personnel, qui doit son existence à

l'activité génératrice. La maternité se distingue essentiellement de la paternité en ce que l'activité génératrice qui la fonde a le caractère d'une collaboration subordonnée et, comme l'indique le mot latin « *maternitas* », d'une collaboration matérielle. Elle consiste à préparer la matière qui sera constituée, mieux qui sera disposée à être constituée en un être personnel. Dans l'ordre naturel la maternité n'aboutit à un être personnel que par la génération maternelle de la nature humaine. Elle présente donc ici deux aspects, à partir desquels nous pouvons considérer la maternité et la génération maternelle.

Nous pouvons en premier lieu considérer ce qui est commun à l'homme et à tous les produits vivants de la nature, le rapport du principe maternel à un « fruit », c'est-à-dire à l'être vivant formé matériellement, descendant et procédant de lui. Sous cet aspect l'homme engendré, comme « animal rationnel », être naturel animé par un principe de vie spirituel, constitue le terme de la maternité.

Mais cela ne veut aucunement dire que tout ce qui peut être appelé « fruit » en vertu de son origine matérielle soit déjà un corrélatif de la maternité. Il faut avant tout que ce « produit » soit un être vivant autonome. Cette condition fait défaut chez le fruit produit par une plante, aussi longtemps que celui-ci est uni à la plante mère. Elle fait défaut dans toutes les parties produites à partir d'un organisme. Elle fait défaut aussi dans ce qui n'est produit que comme partie d'un nouvel être, par exemple dans le corps humain. Ne peut donc être « engendré » comme corrélatif de la maternité que le fruit qui peut être appelé « enfant ». Le fruit ne devient pas encore corrélatif de la maternité dans le règne végétal, mais seulement dans le règne animal ; il ne le devient parfaitement que dans le genre humain, où l'autonomie vivante est également parfaite.

La notion de « fruit » n'exprime malheureusement pas que le principe de vie et d'autonomie du produit ait une autonomie spirituelle propre. Ce principe apparaît plutôt comme la forme parfaite du fruit ou de l'enfant. Or ce qui caractérise proprement l'homme, c'est que son âme a une existence spirituelle propre, à la domination de qui le corps est entièrement soumis. En un mot si, chez l'homme, on considère le « produit » sous cet aspect de fruit ou d'enfant, commun avec d'autres êtres naturels, le rapport particulier qui existe entre l'âme et le corps n'est pas exprimé.

En considérant ce qui distingue l'homme des autres êtres naturels, la maternité reçoit chez lui un aspect propre, se rattachant directement et formellement à la personne. Considéré formellement comme personne, dans sa fonction personnelle, l'homme est un être spirituel, qui possède une chair qu'il anime lui-même. De ce point de vue l'homme se trouve vis-à-vis de sa mère, non comme un fruit, mais comme une chose donnée par Dieu, que la mère revêt de sa chair ou à laquelle elle communique sa chair. L'activité génératrice de la mère ne se présente donc pas simplement comme collaboration à la constitution d'un être, mais comme collaboration à la constitution matérielle et extérieure d'un être spirituel venant de Dieu.

Précisément là où la maternité apparaît propre ou parfaite comme relation personnelle entre des personnes, l'activité génératrice de la mère n'est pas une production de la personne. La conception et l'enfantement supposent ici une origine supérieure de la personne. La « production » n'est autre chose que la « gestation », que la présentation au dehors d'une chose donnée à la mère et conçue en elle. Cet aspect présente le terme de la maternité comme un sujet, non seulement autonome, mais personnellement autonome, s'appropriant le contenu de l'activité génératrice, prenant possession de celui-ci.

Souvent les théologiens ne soulignent pas assez explicitement ce second aspect. En fait celui-ci ne paraît pas exprimé de façon pure et parfaite chez l'homme naturel, mais plutôt impliqué dans le premier aspect et modifié par lui. Car le principe personnel de l'engendré, partie de la nature, n'est pas en lui-même une personne parfaite. Il n'existe pas avant l'activité génératrice de la mère. Il n'est pas davantage le fondement de cette activité, comme étant ce qui est conçu d'abord. Il ne commence d'exister que comme partie du fruit. C'est le motif pour lequel on peut dire que la mère conçoit et engendre une personne humaine, bien que la personne soit esprit.

Il faut déjà mettre cet aspect en évidence pour pouvoir affirmer et expliquer parfaitement que la mère humaine est réellement et proprement mère d'une personne. Nous devons le faire d'autant plus pour Marie, sinon l'élément qui est primordial dans sa maternité divine serait sans analogue naturel. Dans cette maternité surnaturelle le second aspect non plus n'est pas exclu, sinon le Christ ne serait pas le fils de Marie de façon à être en même temps son « fruit ». Mais les deux aspects sont en rapport inverse de ce qu'ils sont chez l'homme naturel. A cause de l'union personnelle de la divinité avec l'humanité le second aspect est parfait et pur, le premier aspect est modifié. Car le principe qui personnifie n'est pas inclus dans la chair vivante comme le principe de vie immédiat ; il parfait la chair vivante par une subsistance supérieure et sainte.

On peut donc considérer la maternité de Marie d'un double point de vue, regardant le Christ soit comme le fruit de son sein ou comme son enfant, soit dans sa forme strictement personnelle comme son fils. Du premier point de vue le Christ apparaît comme « l'homme devenu Dieu » selon la conception des Pères grecs. C'est ainsi également qu'il apparaît dans

l'expression de l'ange « le saint qui a été engendré de toi ». Du second point de vue le Christ doit être conçu comme le « Dieu fait homme » des Pères grecs. Ainsi également apparaît-il dans la parole du prophète qui nomme le fils de la Vierge l' « Emmanuel ».

En considérant de plus près ces deux points de vue, nous verrons que la maternité de Marie a réellement et proprement comme terme un homme qui est vraiment Dieu. On comprendra également qu'il faut exclure l'idée parfois émise selon laquelle il faudrait dire strictement que Marie est la mère d'un homme qui est en même temps Dieu, comme si son activité maternelle se rapportait directement et immédiatement, formellement et en soi, uniquement à ce qui est humain dans le Christ, et seulement de façon médiate et indirecte, matérielle et accidentelle à ce qui est divin. Quelque séduisante qu'elle paraisse, cette idée ravale trop la maternité de Marie. Celle-ci ne se distinguerait plus intérieurement et essentiellement, mais extérieurement et accidentellement de la maternité humaine ordinaire. Nous verrons au contraire que la maternité de Marie a pour terme direct et formel l'Homme-Dieu comme tel. Sous sa forme strictement personnelle ce terme doit être désigné tout simplement comme Dieu, ainsi qu'on le fait dans l'appellation « mère de Dieu ».

Sous le premier aspect, où le Christ est considéré comme le fruit et l'enfant de sa mère, il apparaît d'abord comme homme. Mais cet homme n'est un fruit achevé de génération et un enfant réel que pour autant qu'il est un être autonome. Le principe de son autonomie étant un principe divin, il n'est un enfant réel de sa mère que comme subsistant divinement. Marie est donc aussi réellement et proprement mère d'un enfant « divin », c'est-à-dire d'un enfant à personnalité divine, d'un « enfant saint » ou d'un « fruit divin », que la mère naturelle est mère d'un enfant animé spirituellement.

L'activité maternelle de Marie est ordonnée au moins aussi directement et formellement à la génération d'un fruit essentiellement saint que celle de la mère naturelle l'est à la génération d'un fruit uniquement humain. Car le but de l'activité maternelle, purement collaboratrice, est déterminé par le but de l'agent principal. L'activité maternelle de Marie est ordonnée aussi directement et formellement, sous l'influence surnaturelle de Dieu, à l'union de la chair avec le Logos divin principe de son autonomie, que celle de la mère naturelle est ordonnée, sous l'influence de l'homme, à l'union de la chair avec une âme spirituelle. De plus cette influence surnaturelle qui conduit l'activité maternelle opère immédiatement l'union de la chair avec le principe de son autonomie, ce qui n'est pas le cas pour la maternité ordinaire.

Il est donc tout à fait erroné de concevoir l'activité maternelle de Marie comme uniquement ordonnée à la formation de la nature humaine du Christ, d'un homme, et secondairement à l'Homme-Dieu qui doit être formé par l'union de cette nature humaine avec la personne divine. Cela ne serait exact que si Marie avait conçu, non du Saint-Esprit, mais d'un père humain, ou si la conception du Saint-Esprit n'incluait pas comme contenu premier et propre la personne divine du Logos. D'après la doctrine des Pères l'activité maternelle de Marie a pour base la conception du Logos comme d'une « semence divine ». Elle n'est pas ordonnée d'avance, intérieurement et essentiellement à la production d'un homme ; elle n'est ordonnée de manière générale à la constitution d'un homme que pour autant qu'il est Homme-Dieu. Celui-ci étant une personne divine, l'activité maternelle a aussi réellement pour but l'existence divine de l'homme qu'elle a pour résultat l'existence de l'homme.

Sous le second aspect, où le Christ est considéré comme un fils donné par Dieu à la mère, ce fils apparaît

en tout premier lieu comme le Logos, Dieu éternel et Fils éternel de Dieu. Du côté de la mère le Logos éternel apparaît ici comme l'objet et le contenu de la conception, prenant chair d'elle et en elle, et comme contenu premier et direct de cette conception. Il apparaît en lui-même comme le but direct de l'activité génératrice de la mère, pour autant que cette activité est fondamentalement ordonnée à le revêtir, lui et lui seul, de la chair de la mère, et à développer et constituer cette chair.

Ici aussi donc la notion de maternité s'applique directement et formellement à la personne divine du Logos, qui est simple en soi, pour autant qu'elle est le sujet de la chair prise à la mère. La personne du Christ, considérée formellement, étant purement divine, non humaine ni même humano-divine, la maternité non plus ne peut pas être appelée humano-divine, ce qui est en fait inouï, mais uniquement divine. De même ce n'est pas une figure de rhétorique plus ou moins hardie d'appeler Marie la mère du Verbe. Cette appellation souligne plutôt le vrai terme de sa maternité, et caractérise cette maternité elle-même comme un rapport spirituel avec une personne spirituelle.

Si dans la maternité naturelle le point de vue du fruit a la primauté, ceci ne doit pas nous faire placer ce point de vue à l'avant-plan pour le Christ, moins encore nous le faire regarder comme normatif. Déjà la notion essentielle du Christ Verbe incarné nous l'interdit. Le Christ est en premier lieu une personne divine qui s'est incorporé et possède la nature humaine. Il n'est qu'en second lieu un homme possédant la divinité. De même Marie est mère d'un fruit qui n'est pas seulement homme, mais Dieu et Fils de Dieu, parce que la « semence divine » conçue d'elle et dont ce fruit procède est une personne divine qui assume sa chair.

CHAPITRE IV

LA MATERNITÉ DIVINE ET LA TRINITÉ

C'est ici que, nous l'avons dit plus haut, Scheeben tire des rapports personnels particuliers entre le Logos éternel et sa mère les conclusions qui justifient sa notion de « mère-épouse de Dieu ». Il se sert comme chaînon intermédiaire de l'antique notion du « mariage divin », employée déjà par les Pères pour représenter l'Incarnation. Les avantages que Scheeben voit à sa conception théologique découvrent clairement son but.

Nos explications sur le terme divin de l'activité maternelle de Marie feront comprendre mieux et plus facilement les liens qui unissent la mère au fils. Le rapport de la mère avec son divin fils apparaît aussi réel que celui d'autres mères avec leurs fils humains. Ce rapport est réel dans un sens encore plus particulier, ayant pour conséquence l'appartenance la plus totale de la mère au fils. Mais il révèle tout particulièrement son vrai caractère dans la noblesse réelle et insigne qu'il confère à la personne de la mère. Il la fait participer à la dignité de son divin fils et cela de la manière la plus élevée qui soit pour une personne créée.

Pour saisir dans son ensemble cette signification de la maternité divine, il faut la considérer sous un double aspect, selon qu'elle est fondée sur l'activité naturelle, propre, génératrice de la mère, ou sur l'activité spirituelle et libre du fils.

Si nous regardons la maternité comme fondée sur

l'activité naturelle propre de la mère, nous voyons d'abord qu'en Marie l'action de la nature, c'est-à-dire l'action génératrice de la nature créée, réalise sous l'influence surnaturelle de Dieu son produit le plus parfait. D'une part Marie collabore par son activité maternelle à la production du fruit absolument parlant le plus parfait et le plus élevé qui puisse être. D'autre part elle, et elle seule, donne à Dieu une chose qui entre en lui et dont il est essentiellement revêtu.

Marie exerce donc une activité qui, comme Cajetan le dit très bien, activité naturelle, atteint la divinité elle-même ; alors que toute autre activité de la créature n'atteint Dieu que comme intentionnelle, par la connaissance et par l'amour. Cette activité apparaît plus grande encore si on songe que dans la maternité humaine naturelle la mère collabore uniquement avec l'action créatrice de Dieu, tandis que Marie a pu collaborer avec l'activité spirituelle propre de la nature divine, par laquelle le Père engendre le Fils dans son sein.

L'activité maternelle de Marie est donc le service le plus élevé qu'une créature peut rendre à Dieu, ou plutôt auquel Dieu peut élever une créature. L'incarnation du Logos, effusion de la lumière éternelle sur le monde, constitue la révélation et la communication la plus parfaite de Dieu à l'extérieur. L'activité maternelle de Marie accomplit la fonction d'un miroir qui reflète et introduit dans le monde la lumière répandue sur lui.

Étant une activité qui transmet la substance propre à son produit, elle fonde l'union ou la parenté substantielle la plus réelle et la plus intime entre la mère et le fils. Dans la maternité naturelle cette parenté se présente comme une parenté du sang. Telle est aussi la parenté de Marie avec le Christ, pour autant qu'il est son fruit, qu'il est homme. Déjà le fait que l'homme avec lequel Marie est unie par une parenté

du sang est l'Homme-Dieu révèle à suffisance sa dignité unique.

Cette dignité apparaît bien plus grande encore si nous considérons que la parenté de Marie avec l'Homme-Dieu se présente comme une parenté avec Dieu lui-même. Comme telle elle ne peut évidemment plus être une parenté du sang. Mais nous pouvons, avec saint Thomas (II^a II^{ae}, q. 103, a. 4) et d'après l'analogie d'une seconde forme de parenté humaine, l'appeler une affinité spirituelle, une parenté par alliance avec Dieu. L'affinité est une parenté qui naît du mariage d'un parent du sang avec une tierce personne. Or le mariage est une union réalisant l'unité morale et juridique de deux personnes. L'union est encore bien plus parfaite quand elle réalise l'unité physique en une personne comme c'est le cas en Jésus-Christ. La parenté dans laquelle Marie entre avec Dieu, par l'union hypostatique du Logos avec l'humanité qu'elle lui donne, est une affinité bien plus parfaite que celle qui peut exister entre les hommes.

Mais le rapport de Marie avec son divin fils ne peut pas se considérer uniquement du point de vue de la mère. Il peut aussi et en tout premier lieu regarder l'activité du fils qui fait d'elle sa mère et qui se donne à elle comme fils. De ce point de vue la maternité de Marie est fondée sur la conception du Logos qui descend lui-même dans son sein virginal. Par là le Logos est reçu en Marie et Marie est reçue en lui. Le rapport de la mère avec son fils apparaît donc comme un mariage avec la personne divine de celui-ci.

L'époux se donnant ici à l'épouse comme son fils, et habitant en elle par ce don, leur union a toute la force et l'intimité du rapport de la mère avec l'enfant qui habite dans son sein. Mais d'autre part ce rapport naturel est transformé, par l'union avec la personne divine, de telle manière qu'il devient le rapport de la mère avec une personne supérieure qui la surpasse

et qui agit sur elle. De plus ce rapport est contracté de sa propre autorité par la personne divine, avec l'intention de s'attacher de façon durable et parfaite à la mère.

C'est pourquoi Marie n'est pas seulement appelée d'une part « l'épouse du Verbe », d'autre part « la maison, le temple, le siège ou le sanctuaire du Verbe » ; les deux appellations sont si connexes qu'elles se déterminent et se complètent mutuellement. C'est ce qui est surtout exprimé dans le nom de « chambre nuptiale du Verbe éternel » donné au sein de la Vierge. La maternité étant incluse dans le mot latin « matrimonium », l'union de Marie avec son divin fils se caractérise de manière frappante comme un « matrimonium divinum », comme un « mariage divin ».

Cependant, à cause du caractère purement spirituel de cette union, on ne peut donner à la mère le nom d'épouse de Dieu que dans le sens d'une relation purement spirituelle. Dans le mariage naturel l'épouse est prise par l'époux en vertu de son acceptation et de la sanction du Créateur. Elle devient avec lui un seul tout idéal et réel, elle est incorporée et rattachée à lui, elle forme avec lui une personne morale et juridique, dans laquelle les deux personnes physiques s'appartiennent l'une à l'autre de la manière la plus parfaite par leur don mutuel. De même le Logos créateur unit par sa volonté et sa puissance la mère virginale à sa propre personne quand, assumant sa chair dans l'unité physique de sa personne, il l'adopte elle-même dans l'unité morale et juridique, purement spirituelle mais tout à fait réelle, de sa personne, et se donne aussi bien à elle qu'il se l'attache. D'après l'expression profonde des langues orientales le mariage en général constitue une « investiture » mutuelle des époux, par laquelle l'épouse devient le corps et le vêtement de l'époux, l'époux la tête et la couronne de l'épouse. Une telle investiture mutuelle s'applique

analogiquement ici, comme les Pères le soulignent souvent.

Bien que ces expressions soient employées d'innombrables fois par les Pères et aussi par les théologiens, ces derniers cependant n'ont guère formulé et exploité méthodiquement cette idée du mariage divin. Celle-ci présente de nombreux avantages pour qui veut présenter de manière universelle et claire la position élevée de la mère de Dieu.

En premier lieu elle sauvegarde nettement la virginité de la mère aussi bien que l'indépendance du fils. Ensuite elle présente clairement la maternité comme une grâce accordée à la mère par son divin fils. En troisième lieu la mère apparaît comme unie d'avance à son fils, lui appartenant et dépendant de lui, et comme appelée à participer à sa dignité et à ses biens. Quatrièmement le rapport de la mère et du fils apparaît par là-même comme une association parfaite et éternelle voulue par le fils, association dans son essence plus intime, plus indissoluble et durable que le rapport existant entre une mère et son fils humain. En cinquième lieu l'union de la mère divine avec le Logos se poursuit après la naissance corporelle ; le Logos n'abandonne pas sa mère selon son essence divine ; le rapport de la mère au fils conserve de façon durable la même réalité et la même intimité qu'avant la naissance. En sixième lieu la notion de mariage permet de concevoir la mère de Dieu, déjà avant la conception de son fils, non seulement dans un rapport futur avec une personne qu'elle engendrera plus tard, mais dans une union actuelle avec une personne existant déjà. Septièmement toute la maternité divine apparaît comme une union avec une personne divine englobant l'essence entière et intime de la mère, union qui ennoblit et sanctifie la mère de la façon la plus parfaite et qui constitue en elle le fondement de la participation la plus parfaite à la vie et aux biens de la personne

divine. En huitième lieu et enfin ce point de vue permet de concevoir que déjà lors de sa création Marie a été destinée à l'union matrimoniale avec le Logos, qu'elle a pour ainsi dire été créée en vue de celle-ci, de même qu'Ève a été créée en vue de l'union avec Adam ; selon le dessein de Dieu toute l'existence de sa personne est liée à ce rapport avec la personne divine de son fils, de la même manière que l'existence de la chair du Christ est liée à l'union hypostatique.

L'union de la Vierge avec le Logos est l'image la plus fidèle et la plus parfaite de l'union hypostatique, union la plus intime parce que personnelle, de la divinité avec l'humanité, appelée elle aussi un « mariage divin » par les Pères. C'est pourquoi le langage de l'Église désigne de façon éminente Marie comme l'habitation et le siège de la divinité ou de la sagesse éternelle. Dans cette habitation et ce siège la plénitude de la divinité a été répandue de façon à y habiter « corporellement », la sagesse éternelle a été plantée et enracinée de façon à paraître entièrement liée à elle (Ecclésiastique, XXIV, 16). C'est encore le sens profond de la belle figure de la Madone dans l'Apocalypse, la femme revêtue du soleil.

Marie est ensuite de manière éminente le miroir et l'image de Dieu, ayant été dans le Logos illuminée par le reflet essentiel de la lumière divine et pénétrée de la rosée essentielle de la puissance divine. Étant comparée au soleil dans l'épouse du Cantique, elle apparaît comme semblable au Logos sous ces deux noms, pour autant que lui-même est décrit par ces noms et propriétés (Sagesse, VII, 26). Elle est encore de manière analogique son « image » et sa « gloire » comme la femme est l'image et la gloire de l'homme d'après la première épître aux Corinthiens (XI, 7).

Les notions d'affinité et de mariage montrent que l'union de Marie avec Dieu contenue dans la maternité divine peut se concevoir également sous l'aspect

d'une filiation divine éminente et unique. Les Pères grecs postérieurs et les ménologes appellent volontiers Marie « l'enfant de Dieu ». A l'encontre de la filiation purement adoptive des autres créatures reçues en grâce, l'union de Marie avec Dieu est telle que la participation aux biens, à la vie et à la béatitude de Dieu repose chez elle sur l'introduction substantielle la plus parfaite dans la famille divine. Et cette filiation apparaît d'autant plus parfaite que la semence de la parole de vérité dont naissent les enfants de Dieu (épître de Jacques, I, 18 ; cf. première épître de Pierre, I, 23) lui est infusée de telle façon que la Parole personnelle elle-même entre en union organique avec elle, adoptant sa chair et faisant d'elle d'une manière unique le miroir et l'image de Dieu.

La filiation divine de Marie ainsi que toute son union avec Dieu s'adresse en premier lieu au Logos divin, de sorte que celui-ci apparaît en même temps comme le fils et comme le père de sa mère. Mais on peut aussi regarder cette filiation comme une participation à la filiation divine du Logos reposant sur l'affinité et le mariage. En fait les Pères appellent Marie l'enfant de prédilection et unique de Dieu. Marie est donc considérée par analogie au Christ comme la fille unique de Dieu. Expriment la ressemblance la plus parfaite et la communauté la plus intime de Marie avec son divin fils, le nom de fille unique de Dieu, pris dans tout son sens, peut être considéré comme résumant adéquatement la communauté de Marie avec Dieu renfermée dans sa maternité divine.

Dans l'ordre naturel le rapport de mère et de fille vis-à-vis d'une même personne contient une opposition irréductible. Dans notre cas le fils est en même temps l'époux de la mère. D'une manière générale l'épouse se trouve vis-à-vis de l'époux dans un rapport analogue à celui du corps vis-à-vis de la

tête. La place de Marie, épouse maternelle du Logos, trouve une analogie parfaite dans le cœur humain. La tête en effet est nourrie par le cœur au moyen du sang et lui doit donc son existence matérielle. Réciproquement la tête communique l'esprit vital au cœur par les nerfs et lui rend ainsi possible le service qu'il accomplit. Dans le corps mystique du Christ Marie occupe vis-à-vis des autres membres et par rapport à la tête la place du cœur.

Pour faire comprendre pleinement la signification et l'importance de cette union entre la personne créée de Marie et Dieu ajoutons l'exposé suivant.

Bien que les notions d'affinité, de mariage et de filiation soient employées dans un sens plus large pour toutes les unions surnaturelles de la créature avec Dieu, elles ont ici un sens tout à fait spécifique. La mère de Dieu est d'une manière unique « sœur », « épouse » et « fille de Dieu », de même que « sanctuaire », « siège » et « image de Dieu ». Tous ces rapports trouvent leur expression figurée mais concrète dans « la colombe de Dieu » du Cantique. L'appellation souvent employée par les Pères, « petite brebis de Dieu », montre la communauté de Marie avec le Christ homme. Elle caractérise surtout de façon délicate la mère de l'agneau de Dieu dans sa fécondité virginale et maternelle comme dans sa ressemblance avec lui, surtout dans sa participation à sa filiation divine.

Bien que les expressions susdites montrent l'union de la mère avec la personne divine du Fils comme fils éternel du Père, elles n'excluent pas l'application au Christ homme constitué personnellement par l'union hypostatique et engendré par la collaboration de la mère. Au contraire elles incluent cette application pour autant que cet homme, Homme-Dieu, possède le rang et la puissance d'une personne divine. Pour ce motif la mère divine est aussi unie au Christ homme comme à un être supérieur à qui elle appartient de

manière à lui être subordonnée, et qui de son côté la fait participer à sa grandeur et lui communique sa vie spirituelle.

Vis-à-vis du Christ homme ces trois rapports sont exprimés de façon concrète dans le rapport vis-à-vis du chef. Les rapports de parenté humaine convergent tous dans le rapport avec le chef de famille. La notion de chef désigne un être supérieur possédant la même nature matérielle que ses membres.

Il s'ensuit également que c'est aller trop loin ou s'exprimer de manière inexacte que d'attribuer à la Sainte Vierge, en vertu de sa maternité, la même autorité sur le Christ homme que celle d'une mère naturelle sur son fils humain, en sorte que le Christ aurait été par nature tenu à l'obéissance et que cette obéissance n'aurait été limitée que par celle qu'il devait à son Père. Il faut plutôt regarder avec saint Ambroise la soumission décrite dans Luc, II, 51, comme une piété filiale volontaire. Même les rapports du Christ avec sa mère précédant sa libre volonté et fondant sa déférence vis-à-vis d'elle ne sont à regarder que comme les rapports d'une piété normale, telle qu'elle revient au chef de famille de la part des membres.

Bien que l'union avec Dieu contenue dans le nom de mère se rapporte exclusivement à la personne divine du Logos, et seulement par l'intermédiaire de celle-ci aux autres personnes, elle est cependant signifiée par les autres noms de telle manière qu'elle ne s'applique pas seulement au Logos, mais à Dieu sans plus, donc à toute la Trinité, et peut donc être rapportée spécialement à chaque personne. De ce dernier point de vue le langage ecclésiastique applique de façon presque constante des noms particuliers à chaque personne divine, le caractère relatif spécial de cette personne étant lié à la relation correspondante de Marie avec elle.

Rapportée à Dieu le Père, l'union de Marie avec Dieu s'exprime ordinairement par le nom d'enfant ou de fille, parfois d'image. Marie est conçue comme la fille du Père parce que, unie au Fils par l'affinité et le mariage, elle est également unie au Père. Elle est ensuite, comme siège véritable de la Sagesse éternelle engendrée du Père, et après la Sagesse incarnée, l'image extérieure la plus parfaite du Père. La filiation de Marie est donc la participation la plus parfaite et l'image la plus fidèle de la filiation du Fils éternel. Un rapport aussi particulier à la personne du Père ne se présente pas dans la simple filiation par grâce. La filiation divine de Marie est essentiellement distincte de cette dernière et élevée au-dessus d'elle.

A côté de cela on peut encore appeler d'une manière spéciale la mère du Fils de Dieu l'épouse du Père, puisqu'elle a conçu le Fils du Père par un don de celui-ci, qu'elle le possède en communauté avec le Père et est donc unie au Père par le Fils qui est aussi son fils à elle. Mais cette expression est moins employée, et cela à bon droit. Dire que la mère du Fils de Dieu est unie à Dieu le Père comme père ferait penser que le Fils de Dieu n'est venu à l'existence que par la collaboration de la mère et que donc la mère est également associée au Père dans la génération du Verbe éternel. C'est surtout pour éviter de telles équivoques que la mère de Dieu est ordinairement appelée épouse du Saint-Esprit plutôt que du Père. Car si le Saint-Esprit qui procède du Fils apparaît dans le rôle d'époux, la génération du Logos est supposée parfaite en soi et l'union de la mère avec le Père est présentée comme réalisée par le Logos lui-même.

Cela ne veut absolument pas dire que Marie, mère du Fils du Père éternel, n'ait aucune communion spéciale avec le Père dans sa propriété de Père. Par rapport au Fils de Dieu né extérieurement dans

l'humanité Marie possède réellement une telle communion. De même que sous l'action du Père elle collabore ici à la génération éternelle, elle est d'une manière toute spéciale semblable au Père dans son activité génératrice propre. En premier lieu parce que, par rapport à la nature humaine du Christ, elle est seul principe générateur, de même que Dieu le Père est seul principe générateur par rapport à la nature divine. Ensuite parce qu'elle engendre le Christ selon la chair par une vertu spirituelle et sans violation de son intégrité, tout comme Dieu le Père l'engendre selon l'esprit.

Cette ressemblance de Marie avec Dieu le Père est marquée d'une façon beaucoup plus belle par le nom de « fille du Père », incluant celui d' « image de Dieu », que par celui d' « épouse du Père ». Cette notion n'affirme pas seulement que la filiation divine de Marie est l'image la plus parfaite de la filiation de Dieu le Fils. Elle montre en même temps que par rapport au Fils de Dieu dans son humanité la maternité de Marie est l'image la plus parfaite de Dieu le Père. D'une manière générale le nom « image de Dieu » exprime de façon riche et harmonieuse le rapport de communauté spécial existant entre la mère du Fils de Dieu et Dieu le Père. Car dans « l'image du Père » la communauté avec Dieu le Père se présente de telle manière que la mère porte comme infusé dans son sein le Fils que le Père porte dans son sein comme engendré de lui-même. Dans la génération et la naissance extérieure du Fils de Dieu la communauté apparaît sous cette forme, exprimée dans la préface de la nativité, que la mère répand dans le monde la lumière éternelle jaillie du Père.

L'union de Marie au Saint-Esprit est ordinairement exprimée par le nom d' « épouse » et celui apparenté de « sanctuaire ». Dans le Symbole et dans l'annonciation de l'ange le Christ est présenté comme conçu et né

du Saint-Esprit. Mais comme le Saint-Esprit n'agit qu'en communauté avec les personnes dont il procède, le nom « épouse du Saint-Esprit » n'est pas non plus à entendre comme une chose propre. Il ne s'applique au Saint-Esprit que comme au représentant de toute la Trinité divine dans son union avec Marie.

Cette attribution a cependant une signification profonde. Par le nom du Saint-Esprit cette union est distinguée de l'union qui a lieu entre les hommes et élevée au-dessus de celle-ci de la façon la plus formelle. Ce nom détermine en effet le terme de l'union comme un être purement spirituel et absolument saint, l'acte de l'union comme un acte uniquement spirituel de l'amour le plus pur et le plus saint, et le produit de l'union comme une habitation intime de l'époux très saint dans l'épouse comme dans son temple.

La mise en évidence de la personne du Saint-Esprit entraîne encore avec soi que l'union de Marie avec Dieu ne se limite pas à la personne du Fils et encore moins à celle du Père, mais apparaît étendue à toute la Trinité. L'union de la mère de Dieu avec le Saint-Esprit comme troisième personne de la divinité est en premier lieu une appropriation. L'union de Marie avec le Logos opérée par l'action du Saint-Esprit renferme cependant indirectement un rapport strictement personnel au Saint-Esprit, esprit propre de son fils et de son époux. En vertu de sa procession du Logos l'esprit propre du Logos est donné avec le Logos et en lui à l'épouse du Logos comme un esprit qui lui appartient. De même en vertu de son appartenance au Logos Marie devient de manière toute particulière la propriété du Saint-Esprit.

Ce rapport personnel particulier de la mère de Dieu avec le Saint-Esprit est exprimé de manière très frappante quand-elle est appelée le temple propre du Saint-Esprit, c'est-à-dire un temple dans lequel le Saint-Esprit habite en un sens « normalement ».

L'expression « temple du Saint-Esprit » est d'ailleurs plus courante que celle d' « épouse du Saint-Esprit ». A côté du Christ, du saint de Dieu, apparaît ainsi le « sanctuaire de Dieu », à côté du Logos incarné l'habitation corporelle du Saint-Esprit.

En union avec cela Marie est d'une manière spéciale l'image de la personne du Saint-Esprit comme telle. Le Logos fait procéder de lui le Saint-Esprit par la vertu de l'amour et lui donne par là la pleine communauté de l'essence divine. Le Logos donne à Marie sa propre personne par amour et l'adopte dans la communauté la plus intime de cette personne. Et de même que le Saint-Esprit, en vertu de son origine à partir de l'amour divin, est le porteur et le représentant de la douceur et de la chaleur vivifiante de cet amour, de même l'est à sa façon la mère de Dieu qui, à cause de cela, porte les noms de « notre vie » et « notre douceur ».

Pour tous ces motifs Marie, comme l'Église, porte le nom du symbole du Saint-Esprit, de la colombe, de plus chez elle symbole de sa fécondité virginale vis-à-vis du Christ homme, fécondité qu'elle a reçue du Saint-Esprit. Sous ce nom Marie apparaît comme semblable au Saint-Esprit et unie à lui, ou plutôt comme animée pour ainsi dire par lui, et formant une personne morale avec lui. Chaque fois que Marie, de même que l'Église, est donc considérée comme une personne distincte du Logos incarné et agissant de façon autonome, mais cependant comme une personne digne de lui et munie de droits surnaturels, le Saint-Esprit est considéré comme formant une union personnelle morale avec elle, de même qu'avec l'Église. Cette considération s'impose partout où Marie, comme l'Église, joue un rôle à côté du Christ, quand elle est présentée, à côté du Christ, père de la vie éternelle et père spirituel des hommes, comme la mère de la grâce et des rachetés. Le Saint-Esprit est donc le

médiateur, le sceau et le gage de l'union de Marie avec le Logos.

De tout ce qui précède il s'ensuit que vis-à-vis de toute la Trinité et de chaque personne en particulier revient à la mère de Dieu une union et une ressemblance uniques, qui la rendent d'une manière insigne apparentée à la Trinité et image de celle-ci. Pour exprimer harmonieusement les rapports avec chaque personne divine en particulier, on ne peut mieux faire qu'employer les formules en usage pour l'union de grâce : fille du Père, épouse du Logos, sanctuaire du Saint-Esprit.

Pour signifier que toute la Trinité habite en Marie, quelques théologiens ont dit depuis le dix-septième siècle que la mère de Dieu forme un complément extérieur de la Trinité. On peut attacher un sens raisonnable à cette expression. Mais appliquée à la Trinité elle conduit facilement à des erreurs, et son sens est contenu beaucoup mieux et plus simplement dans la notion d' « image de toute la Trinité ».

L'union de la mère de Dieu avec Dieu, toute singulière, est distincte de l'union de grâce, comme de celle qui découle pour toute l'humanité de l'union hypostatique de l'un de ses membres avec le Logos. Elle est cependant pour cette seconde un type et un intermédiaire. Les Pères expriment ceci en disant qu'en Marie comme dans sa chambre nuptiale le Logos s'est uni à toute la nature humaine. En Marie et par Marie toute l'humanité produit le Christ comme son fruit. En Marie et par Marie toute l'humanité prend aussi part à l'union de Marie avec Dieu.

La priorité de Marie consiste en ce que, au nom de tous, elle a collaboré à la production du Christ par le don de sa chair et par son activité naturelle propre. Elle dépasse tout le monde parce qu'elle a été assumée immédiatement par le Logos, parce qu'elle l'a conçu, et parce que l'union avec Dieu a été conclue formelle-

ment au nom de toute l'humanité par son acceptation personnelle de la maternité divine. Saint Thomas souligne particulièrement cette circonstance quand il allègue les motifs pour lesquels la conception du Fils de Dieu a dû être annoncée à la mère (III^a pars, q. 30).

CHAPITRE V

LA VIRGINITÉ ET LE MARIAGE HUMAIN DE MARIE

A l'opposé de toutes les autres mères pour qui la maternité est inconciliable avec la virginité, la femme qui est la mère du Sauveur est une femme consacrée à Dieu, vierge, aussi bien dans cette maternité même que dans toute sa vie. Cette femme ne doit pas seulement être appelée une vierge ; à cause de la perfection unique de sa virginité, de la consécration de sa personne et de tout son être à Dieu, elle doit être appelée « la Vierge ».

En fait elle est déjà appelée par ce nom dans la prophétie d'Isaïe concernant la mère de l'Emmanuel, non moins que dans le symbole des apôtres où la Vierge est associée au Saint-Esprit comme un principe unique de la naissance humaine du Christ. Ces deux passages déterminent la forme objective et suprême de la consécration de sa personne à Dieu, consécration qui est à la base de sa virginité ; Marie est saisie par Dieu dans l'acception la plus élevée du mot, comme celle qui doit porter le Christ et être l'organe du Saint-Esprit ; elle appartient pour toujours et sans partage à Dieu comme un « vase spirituel d'élection » et comme son épouse spirituelle.

La perfection suprême de la virginité, telle qu'elle est contenue dans l'idée chrétienne de « la Vierge », inclut évidemment la durée perpétuelle de la virginité.

Sinon Marie ne pourrait être appelée « vierge » ni surtout « la Vierge ». Cette perfection ne comprend pas seulement l'intégrité et pureté corporelle. Elle doit comprendre aussi la vertu de virginité, ou la virginité de la pensée et du sentiment, c'est-à-dire l'exemption de tout mouvement et tentation charnels, ainsi que nous le montrerons plus loin.

Pour ce qui concerne en premier lieu l'intégrité corporelle, on précise d'ordinaire sa perfection universelle en disant que Marie a été vierge pendant, avant et après la naissance du Christ. Ce groupement contient une indication de valeur. Tandis que chez les autres mères la violation de l'intégrité corporelle apparaît le plus clairement dans l'enfantement, chez Marie la préservation merveilleuse de l'intégrité lors de la naissance du Christ suppose sa virginité dans la conception et garantit la continuation de l'intégrité.

On peut également grouper la virginité continue de Marie autour de la conception qui en fait la mère du Christ. Ni pendant, ni avant, ni après cette conception sa virginité n'a été violée. On voit ici comment le motif de sa maternité est aussi le motif de sa virginité perpétuelle, de même que dans le premier cas la manifestation extérieure de sa maternité apparaît comme le signe et le gage de cette virginité.

La virginité universelle du corps de Marie est une doctrine de foi. Nous avons parlé au chapitre second de la virginité de Marie dans la conception et la naissance du Christ. Nous n'envisageons plus ici que la virginité consécutive à cette naissance, puisque sur les données claires de l'Écriture la virginité précédant la conception du Christ n'a jamais été mise en doute. L'Écriture il est vrai ne fait qu'insinuer la virginité perpétuelle de Marie, par exemple en faisant connaître la promesse de virginité, en nommant toujours avec insistance Marie la mère de Jésus, quand, à défaut d'autres fils, le Christ mourant lui donne dans la

personne de Jean un fils adoptif et choisit ainsi parmi ses disciples celui qui était lui-même vierge.

La Tradition est d'autant plus nette. Elle appelle Marie simplement vierge ou la Vierge. On explique très tôt le motif interne de la nécessité de cette virginité perpétuelle par le symbole de la porte du temple que Dieu montre à Ézéchiél en lui disant : « Cette porte sera fermée, elle ne sera pas ouverte et personne n'entrera par elle ; car le Seigneur, le Dieu d'Israël est entré par elle, c'est pourquoi elle restera fermée. » (Ézéchiél, XLIV, 2). Saint Thomas (III^a pars, q. 28, a. 3) montre l'absurdité de l'opinion contraire dans quatre sens, à savoir par rapport aux diverses personnes qui sont ici engagées. Le Christ, le fils de Marie, doit être fils unique en même temps que premier. Le Saint-Esprit, époux divin de Marie, doit la préserver comme son sanctuaire exclusif. Marie elle-même se serait rendue coupable de la pire ingratitude en sacrifiant sa virginité. Enfin Joseph, époux humain de Marie, aurait agi avec la plus grande témérité en violant le sanctuaire du Saint-Esprit.

La virginité perpétuelle de Marie ne consiste pas uniquement dans l'intégrité corporelle, elle doit aussi s'entendre comme une virginité du sentiment, comme la volonté persistante de conserver l'intégrité corporelle en l'honneur de Dieu. Pour le temps qui suit la conception du Christ, les sentiments virginaux sont une conséquence nécessaire de cette conception. Leur absence eut constitué, non seulement un défaut de perfection spirituelle, mais un péché grave. Pour le temps qui a précédé la conception cet argument ne vaut pas, puisque Marie ne connaissait pas encore sa vocation. Mais on peut présumer que Dieu la prépara à cette vocation en lui infusant ces sentiments virginaux. D'autre part l'Écriture nous donne un point d'appui positif pour affirmer que Marie a réellement eu ces sentiments et cela de la manière la plus parfaite.

La réponse qu'elle donne à l'ange : comment cela s'accomplira-t-il, puisque je ne connais pas d'homme, ne permet pas d'autre sens raisonnable, sinon que Marie s'est liée par un vœu à garder la virginité.

On peut uniquement se demander si ce vœu fut absolu ou conditionnel, quand il a été émis, avant ou après le mariage et, s'il l'a été après, à quel moment. Eu égard à la perfection idéale de l'amour de la virginité il faut nécessairement admettre, en premier lieu que le vœu a été un vœu parfait, et donc absolu en ce sens qu'aucune condition portant atteinte à la décision morale de la volonté ne l'entache, en second lieu qu'il a été émis au moment où pour la première fois s'est posée dans l'âme de Marie la question de son état de vie.

Le fait du vœu de chasteté apparaît avec une telle évidence dans Luc, I, 34, que ses adversaires ont dû recourir aux subterfuges les plus puérils et les plus contradictoires. En se référant à ce texte, des Pères comme saint Grégoire de Nysse et saint Augustin ont affirmé le vœu. Seuls peuvent mettre en doute la possibilité interne du vœu ceux qui n'admettent pas que l'état de virginité soit louable ou qui dans un esprit tout à fait rationaliste font abstraction de ce que Marie a dû être préparée à sa grande vocation par la direction et l'illumination du Saint-Esprit.

Par ailleurs même avant le Christ, comme le montre l'exemple des Esséniens, l'idée d'une virginité volontaire et perpétuelle n'est pas étrangère aux Israélites. Mais on ne peut pas prouver qu'avant Marie d'autres aient contracté, non seulement le dessein, mais le vœu formel de la virginité. Il faut admettre que dans « les coutumes des Israélites » une estime supérieure pour la virginité ne s'est pas exprimée. Eu égard au dessein de Dieu de faire naître le Messie en Israël, la tendance à la procréation a pris chez le peuple de Dieu un avantage relatif sur la conservation de la virginité.

Tenant compte de cette conception du peuple d'Israël quelques théologiens ont enseigné que le vœu de Marie a pu être conditionnel au début parce qu'elle ne savait pas si la conservation de sa virginité serait en toutes circonstances le plus agréable à Dieu. C'est pourquoi elle aurait ajouté cette condition, pour autant qu'il n'en plaise autrement à Dieu. Même en admettant cette incertitude le vœu ne perd rien de sa perfection morale, puisque Marie n'en est pas moins prête à conserver la virginité et que sous cette forme de vœu conditionnel le don absolu et total à Dieu, âme du vœu, apparaît plus éclatant encore.

Il n'y a d'ailleurs aucun motif péremptoire pour admettre cette incertitude. Il ne faut surtout pas l'admettre pour la raison que Marie n'aurait eu qu'après ses fiançailles avec Joseph la pleine certitude que l'observation durable de son vœu était agréable à Dieu. Elle pouvait savoir ceci par une inspiration divine dès avant les fiançailles, comme elle pouvait avoir par la même inspiration ou par une entente préalable avec son époux la certitude que le mariage n'exposait pas sa virginité, mais en serait plutôt une protection.

Par son vœu Marie, déjà auparavant « vierge sainte » que Dieu lui-même s'est unie, devient aussi subjectivement et de sa propre volonté l'épouse de Dieu, de même qu'Ève avait conclu subjectivement par son accord le mariage avec Adam établi par Dieu. On regarde encore comme un privilège spécial du vœu de Marie le fait que ce fut le premier jamais formulé. On ne peut prouver positivement et strictement cette opinion, mais elle est cependant fort probable. Car non seulement on ne voit pas de vœu antérieur ; les conceptions et les mœurs des Israélites, seules ici à entrer en considération, ne permettent pas d'en présumer.

Il faut enfin admettre, conformément à la notion de

virginité parfaite et totale de Marie, que cette virginité s'étend au sentiment, c'est-à-dire que Marie a été exempte de tout mouvement et de toute sensation contraires à la chasteté. La virginité de l'esprit appartenant à la perfection morale et à la sainteté de la volonté, cet élément tombe sous la notion plus générale de l'absence de péché matériel ou de mouvement du désir charnel en général ; il sera expliqué et démontré plus loin de ce point de vue.

La réunion des trois éléments de virginité universelle cités fait déjà appeler Marie, non simplement vierge, mais la vierge des vierges, c'est-à-dire l'idéal de la virginité. Elle mérite encore davantage ces noms pour deux autres motifs. En premier lieu l'amour de la virginité se trouve chez elle en rapport direct avec l'éminente plénitude de grâce et d'amour de Dieu qui lui fait dépasser tous les saints. Ensuite sa virginité ne consiste pas uniquement dans une intégrité et une pureté de fait, protégées par la volonté humaine. Elle doit être regardée comme l'intégrité et impeccabilité la plus entière ; Dieu, en consacrant Marie comme son épouse maternelle, s'étant engagé à prévenir toute violation et toute souillure de sa pureté, et spécialement à rendre la violation interne de sa virginité aussi impossible que le péché. La virginité de Marie a reçu ce caractère au moins depuis la conception du Christ, donc depuis l'achèvement de son union avec Dieu. Mais il existe déjà auparavant, puisque dès le début Marie est l'épouse de Dieu, ou du moins est appelée et élue à être son épouse, par un dessein absolu.

Il y a un obstacle apparent à la virginité parfaite de Marie, femme consacrée à Dieu, dans le fait que d'après les évangiles elle est l'épouse de Joseph. De même qu'on a nié pour ce motif la virginité de Marie, de même inversement on pourrait croire que cette virginité ne permet pas de regarder la relation

de Marie avec Joseph comme un vrai mariage. Mais, regardé de près, le caractère matrimonial de cette relation, non seulement n'est pas en contradiction avec le caractère de « la Vierge », mais en harmonie parfaite avec lui. Nous avons de toute façon une forme particulière de mariage, qui doit être regardée, non comme imparfaite, mais précisément comme la forme idéale.

D'abord le langage de l'Écriture Sainte, qui appelle Joseph « l'époux de Marie » et Marie « la femme de Joseph », montre que l'union de Marie et de Joseph a été en fait un véritable mariage, non une union d'amitié ou de protection, ni de simples fiançailles. Si quelques Pères paraissent le contester et affirmer de pures fiançailles, on montre facilement que leur unique intention a été d'exclure la pensée d'une union accomplie selon la chair, pensée admise par le langage commun, ou d'une union conclue dans la forme ordinaire qui est incompatible avec le vœu et la condition de virginité consacrée à Dieu.

La possibilité d'un vrai mariage n'est pas exclue par la virginité de Marie. La virginité corporelle exclut uniquement la consommation charnelle, laquelle suppose l'existence de droit du mariage. La virginité de l'esprit exclut également le dessein de consommer le mariage ou d'en user d'une manière charnelle ; elle n'exclut pas nécessairement le dessein d'accorder ou d'acquérir le droit à cet usage. Ce dernier dessein peut exister juridiquement même là où la volonté des époux est orientée exclusivement vers les autres biens du mariage liés à l'appartenance mutuelle.

Il faudrait dire plutôt que la condition de Marie, vierge consacrée à Dieu, exclut, comme le vœu solennel, un abandon juridiquement effectif de son corps et supprime par là l'union propre au mariage. En fait on pourrait à peine nier de ce point de vue que le droit sur le corps tel qu'il est compris dans les mariages

ordinaires, à savoir le droit à la jouissance de l'autre corps, est aussi peu concevable ici comme radical que comme actuel et formel. De ce fait le lien matrimonial lui-même n'est pas entièrement de la même espèce dans l'union de Marie et de Joseph que dans les autres mariages.

Même en supposant cela, un vrai mariage reste concevable pour Marie, différent de toute autre union entre deux personnes. Il ne le reste pas seulement sous la notion générale d'une parenté entre l'homme et la femme créée par la volonté et la puissance du Créateur, dans les droits et les devoirs réciproques d'une communauté de vie unique et indissoluble. Il le reste aussi sous la notion spéciale d'un droit sur l'autre corps, ce droit n'étant pas exclu purement et simplement et sous toute forme.

Ce droit peut se concevoir, non uniquement comme un droit à disposer de la génération du fruit, mais encore comme un droit à jouir de la possession du fruit donné par Dieu. Si dans le mariage naturel ce dernier droit est conditionné par le premier et inclus en lui, rien ne s'oppose à ce que Dieu l'accorde indépendamment du premier dans un mariage conclu pour un but particulier et avec sa délégation spéciale.

Dans la mesure où un mariage réel est possible pour Marie sans nuire à sa virginité, ce mariage est nécessaire. Le but même qui exige la virginité de Marie, à savoir le digne fondement, exercice et manifestation de sa maternité divine, exige en même temps la condition matrimoniale. C'est pourquoi la conclusion du mariage, aussi bien que le vœu de virginité, doit être rapportée à une disposition et à une inspiration spéciales de Dieu. Cela permet également de comprendre comment Dieu a préservé d'une manière ou d'une autre la virginité du mariage.

Il est évident que la permission accordée à Marie de contracter un tel mariage n'inclut en aucune façon

une dispense de ses devoirs de vierge, ni une cession de droits de la part de Dieu. Cette permission tend plutôt à soutenir la vierge dans l'accomplissement de sa vocation supérieure et à sauvegarder les droits de Dieu. Elle n'accorde à l'époux humain que le droit de rendre les services nécessaires à l'épouse de Dieu et à son divin fils.

Il est donc clair que le lien étroit qui existe entre le mariage de Marie et sa maternité virginal ne doit pas être regardé comme un lien extérieur et accidentel, mais comme un lien interne et organique. C'est pourquoi ce mariage ne possède pas seulement une consécration et une dignité supérieures à d'autres mariages. Il a une perfection unique, surtout en ce qui concerne les deux biens les plus importants du mariage, la descendance et le sacrement.

Par rapport à la descendance ce mariage n'est pas moins que tout autre destiné intérieurement et essentiellement à rendre possible l'adoption d'un enfant. Il possède sur tout autre mariage virginal le privilège de partager avec le mariage consommé charnellement la bénédiction de la fécondité. L'époux y reçoit réellement un fruit confié à ses soins. Même si ce fruit n'a pas été engendré par l'usage charnel du mariage, il ne doit pas, selon l'intention du générateur divin, appartenir moins à tous deux qu'il ne le fait dans le mariage ordinaire. Sur tout mariage non virginal celui-ci a la privilège d'avoir un fruit essentiellement et absolument saint, que les époux ont contribué à acquérir par leur don virginal commun à Dieu, d'une manière supérieure à celle qui a lieu dans l'union charnelle.

Le bien sacramentel détermine la grandeur du lien matrimonial. Par la volonté de Dieu une personne est attachée à une autre de manière à former avec elle un tout indissoluble. Dieu prend possession de toutes deux pour l'accomplissement commun d'un service. La perfection du lien est d'autant plus élevée

que le service pour lequel Dieu unit est plus élevé, et que l'appartenance à Dieu des personnes contractantes est plus parfaite. L'union de Marie et de Joseph dépasse infiniment sous les deux aspects, non seulement toutes les unions naturelles conclues avant ou en dehors du christianisme, mais encore toutes les unions chrétiennes. La génération et l'éducation du Christ est supérieure à la génération et à l'éducation de simples hommes destinés à devenir des membres du Christ. Marie est un organe appartenant à Dieu et un membre du Christ d'une manière supérieure à tout autre homme.

La sainteté supérieure du lien ne souffre pas du fait qu'on ne peut pas dire ici, comme pour le mariage de deux chrétiens, que chaque partie est sanctifiée par l'autre. Ceci provient uniquement de ce que Marie ne reçoit pas sa consécration de mère de Dieu au moyen du mariage. C'est au contraire son mariage qui reçoit une consécration supérieure de la consécration suprême qu'elle possède indépendamment de son époux.

CHAPITRE VI

LE CARACTÈRE PERSONNEL SURNATUREL DE MARIE

Cet exposé constitue le sommet de la doctrine mariale de Scheeben, celui qui a fondé sa réputation de meilleur et de plus profond théologien de la mariologie récente. Que l'on veuille bien tenir compte des travaux d'approche à la conception ici présentée, et sur lesquels nous avons attiré l'attention dans les notes aux chapitres troisième et quatrième. Scheeben aboutit pour la Sainte Vierge à un caractère personnel propre, ne revenant qu'à elle, mais la définissant de façon exhaustive dans sa position dogmatique. Il définit ce caractère comme « une union spirituelle surnaturelle opérée par la volonté et la puissance de Dieu entre la personne de Marie et la personne divine de son Fils ». Cette union est à la base de son activité physiologique de mère et la précède, mais la complète et la parfait aussi. Il l'explique également par l'image du mariage divin. Il donne à ce caractère personnel de Marie un nom propre dans la notion de « maternité sponsale de Dieu » ou de « mariage maternel avec Dieu ». Si au lieu de cela nous avons proposé en 1936 le titre « Die bräutliche Gottesmutter » (la mère-épouse de Dieu), ce fut tout d'abord par respect pour le titre antique et vénérable de mère de Dieu, mais aussi pour faciliter aux théologiens d'autres pays la compréhension de l'idée de Scheeben et l'adoption de cette idée. L'expérience des dix dernières années semble nous avoir donné raison.

Il faut comprendre ce caractère personnel de Marie, « mère-épouse de Dieu », comme il faut comprendre dans la christologie la notion de l'union hypostatique, dans l'ecclésiologie celle de corps mystique du Seigneur ou de Christ total, dans la théologie sacramentaire la notion de signe, dans la doctrine trinitaire le fait que tout est commun sauf ce qui fait opposition relative. C'est-à-dire que ces notions et thèses déterminent l'ensemble des mystères divins et donnent la clef pour la compréhension des détails. Ce n'est qu'à l'aide de cette notion fondamentale que Scheeben a su donner à sa doctrine mariale une construction si harmonieuse, une unité si intime, une profondeur si étonnante et une beauté si captivante. De nos jours beaucoup de théologiens allemands et étrangers marchent sur ses traces. Les écrivains religieux des dernières années l'ont suivi davantage encore. Le chapitre septième nous permettra d'apercevoir la valeur constructive de cette idée pour l'ensemble des vérités mariales révélées.

Il est frappant de voir comment vers la fin du chapitre l'idée de la mère épouse de Dieu conduit le regard de Scheeben vers Ève et l'Église. Cela se comprend si on songe que dans le dessein originel de la grâce Ève avait le rôle de compagne d'Adam, et que d'après une idée vivante déjà chez saint Paul l'Église doit être regardée comme l'épouse du Christ. La comparaison avec Ève, appliquée déjà par les Pères les plus anciens, fait apparaître Marie comme son contre-pied, comme la compagne ou l'Ève céleste du Christ, du nouvel Adam céleste. Les conséquences qu'on en a tirées ont donné occasion à ces développements. Ceux-ci se concluent dans la mariologie moderne par l'étude de la corédemption et de la maternité spirituelle de Marie, dont traitent les derniers chapitres de l'ouvrage.

L'aperçu sur le développement de l'œuvre rédemptrice ou sur l'Église est également important. Tant dans la littérature patristique que dans l'art, les figures de Marie

et de l'Église sont à ce point entremêlées qu'on ne sait souvent pas à laquelle des deux on a affaire, ou si elles ont été confondues à dessein. Présenter Marie comme idéal de l'Église donne la plus grande signification à la mariologie dans l'organisme de la surnature. Scheeben n'ayant pu développer ses belles idées concernant ce thème, on voudra bien consulter sur ce sujet : C. FECKES, Das Mysterium der hl. Kirche, 3^e édition, Paderborn, 1951, pp. 265-278 : Maria und die Kirche ; O. SOMMELROTH, Urbild der Kirche, Organischer Aufbau der Mariengeheimnisse, Würzburg, 1950 ; A. MÜLLER, Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche, Fribourg, 1951.

Sur l'idée fondamentale de cette mariologie voir C. FECKES, Das Fundamentalprincip der Mariologie, dans Festgabe Kardinal Schulte, Cologne-Dusseidorf, 1935, pp. 252-276 ; Die Stellung der Gottesmutter Maria in der Theologie M. J. Scheebens, dans Scheeben, der Erneuerer der katholischen Glaubenswissenschaft, Mayence, 1935, pp. 109-130 ; E. DRUWÉ, Position et structure du traité marial, dans Bulletin de la société française d'études mariales, 1937, pp. 9-46.

Dans le langage des évangiles (« Maria mater Jesu ») et davantage encore dans la conception et la doctrine de l'Église le rapport maternel de Marie avec le divin Sauveur apparaît comme son caractère personnel. Cela signifie en premier lieu et d'une manière générale que Marie est distinguée de toute autre personne comme étant d'un rang éminent et d'une dignité unique. Mais d'après sa nature et la conception de l'Église l'expression s'applique aussi en ce sens que le caractère de mère de Jésus, comparé à tous les autres privilèges de Marie, constitue le trait capital, fondamental et central. Les autres privilèges se rattachent à lui comme des traits subordonnés et dérivés, ils sont soutenus et animés par lui et reçoivent de lui leur empreinte particulière.

Tous les privilèges de la mère de Jésus sont surnaturels, ont leur principe dans un don libre de Dieu. C'est en particulier le cas pour la maternité elle-même. Cette maternité doit donc être définie comme un caractère personnel surnaturel, dépassant la nature, caractère auquel Marie a été élevée par la grâce divine et qui a donc son fondement dans un don de la grâce.

Pour saisir toute la grandeur et la signification de ce caractère personnel nous devons le considérer dans son essence comme dans ses rapports avec Marie, son sujet, et avec Dieu, son principe.

La forme constituante du caractère personnel de la mère de Jésus est la grâce de la maternité divine. Le fait d'être la mère de Jésus est d'abord le caractère personnel de Marie pour autant qu'elle est la mère, non d'un homme simplement, mais de l'Homme-Dieu. En fait, le caractère personnel de Marie est généralement déterminé par l'appellation de mère de Dieu ou de génératrice de Dieu.

Mais pour comprendre la maternité divine dans toute sa signification il ne suffit pas de la comparer à une maternité humaine se rapportant à un fils éminent, c'est-à-dire de la regarder comme un rapport physiologique de racine à fruit. Il ne suffit pas non plus d'imaginer la maternité divine comme une fonction confiée par Dieu à Marie, et dont le digne exercice doit être rendu possible et récompensé par des grâces spéciales. L'élément qui constitue proprement dans la maternité divine le caractère personnel et qui représente la grâce de cette maternité, c'est une union spirituelle surnaturelle opérée par la volonté et la puissance de Dieu entre la personne de Marie et la personne divine de son fils. Cette union est à la base de l'activité maternelle de Marie vis-à-vis de l'humanité de son fils. Elle achève et parfait son union corporelle avec lui.

Cette union spirituelle surnaturelle avec la personne

divine ne peut s'exprimer de manière plus simple, plus précise et plus naturelle que comme un « mariage divin » au sens le plus strict du mot, c'est-à-dire comme un rapport qui représente l'association la plus élevée et la plus intime possible entre une personne créée et Dieu, de même que le mariage humain est l'union la plus intime et la plus étendue entre deux personnes humaines. Conformément à la nature du mariage cette union affirme une solidarité en un tout organique où deux personnes se compénètrent, une appartenance et une investiture réciproques, où Marie est rattachée au Logos et entièrement saisie par lui, où le Logos lui est infusé, implanté, se donne à elle et la prend comme compagne et assistante dans la communauté de vie la plus intime, la plus universelle et la plus stable.

Que dans la maternité divine de Marie un tel « mariage divin » soit réellement inclus, c'est ce que nous montre déjà le fait que toute maternité humaine, si elle est fondée et élaborée d'une manière vraiment humaine, suppose un mariage humain. Nulle autre relation humaine ne fonde aussi parfaitement un caractère personnel que le rapport matrimonial ne le fait pour la femme, qui s'y trouve rattachée à une autre personne. De même dans l'ordre surnaturel aucun autre rapport avec Dieu ne peut former aussi parfaitement un caractère personnel surnaturel que le mariage avec Dieu, par lequel une personne déterminée lui est rattachée.

C'est dans la notion du « mariage divin » que se manifeste de la façon la plus immédiate, la plus forte et la plus éclatante le don de la grâce surnaturelle par lequel Dieu fait de Marie sa mère et se donne lui-même réellement et parfaitement à elle comme son fils. La grâce de la maternité apparaît précisément ici comme un analogue de la grâce d'union dans le Christ, laquelle constitue le caractère personnel surnaturel du Christ.

La maternité divine doit donc être déterminée comme un mariage divin ou comme une maternité « sponsale » de Dieu. Inversement le mariage divin de Marie, pour être distingué de toute union de grâce portant le même nom, doit être déterminé comme un mariage maternel, c'est-à-dire comme un mariage destiné à fonder et à parfaire la maternité divine. Bien que le mariage divin de Marie ne reçoive son achèvement que quand le Logos divin fait réellement d'elle sa mère, cet achèvement doit cependant être conçu comme analogue à l'achèvement de l'union matrimoniale dans le mariage consommé. Par conséquent l'union corporelle fondée sur la conception du Logos spirituel suppose une union spirituelle déjà existante et ne reçoit que par celle-ci sa vraie perfection.

D'autre part cette union spirituelle avec Dieu qui précède chez Marie l'accomplissement actuel de la maternité n'est pas une simple union d'amitié, ni une pure destination à l'union matrimoniale, même pas de simples fiançailles. C'est un mariage réellement conclu, sinon encore consommé. C'est donc une prise de possession pour Dieu, réelle, opérée par la volonté du Créateur, un attachement à Dieu, une consécration et onction objective, par lesquels le Logos est déjà uni de droit et lié spirituellement à la Vierge comme son fils. Durant ce temps la maternité divine n'a pas seulement été préparée et mise en perspective, elle a été fondée virtuellement et radicalement.

Sous cette forme la grâce de la maternité peut naturellement être accordée, non seulement avant la conception maternelle, mais dès le premier instant de l'existence de la mère, et former dès lors son caractère personnel. Il n'y a absolument aucun motif pour que, sous cette forme, la grâce de la maternité n'ait été accordée que plus tard. Depuis la définition de l'Immaculée Conception il n'y a plus à mettre en doute la consécration originelle de l'épouse de Dieu. Cette

consécration n'a pas consisté formellement dans la collation de la grâce habituelle originelle, elle postule et communique cette collation.

Dans la maternité divine de Marie l'élément matrimonial est achevé par la conception du Christ. Non seulement s'ajoute à l'union spirituelle avec le Logos une union corporelle. Dorénavant le Logos est aussi en tant qu'homme l'époux spirituel de Marie. Comme tel, il l'adopte dans la communion la plus intime de sa vie et de son activité. De ce point de vue la notion de mère du Sauveur se précise en ce sens que Marie, épouse de l'Homme-Dieu, est appelée et rendue apte à collaborer à son œuvre de rédemption.

Considérons maintenant la grâce de la maternité divine par rapport à la dignité de celle qui en est l'objet. Il est à peine nécessaire de dire que ce don de la grâce, moins encore que tout autre don surnaturel, n'a pu être mérité par l'activité naturelle de Marie. Il n'est pas possible non plus, d'après la doctrine unanime des théologiens, que cette grâce ait été méritée proprement par un acte surnaturel basé sur la grâce sanctifiante, pour la simple raison qu'il s'agit ici d'une union avec Dieu appartenant à l'ordre essentiellement supérieur de l'union hypostatique.

Les mérites surnaturels ne sont pas efficaces pour obtenir sans plus de Dieu la vocation à un bien déterminé. C'est plutôt par eux que Dieu conduit la créature à acquérir ce bien, auquel il l'a appelée librement. Cela est encore plus vrai pour Marie. Si on considère la grâce de la maternité dans toute son extension et surtout dans sa racine, c'est-à-dire comme union avec le Logos réalisée dès la création de Marie, il n'y a pas plus de place pour une activité méritant ou disposant à cette grâce, qu'il n'y en a dans l'humanité du Christ vis-à-vis de l'union hypostatique. Une telle activité ne trouve place que dans l'accomplissement de l'union lors de la conception actuelle du Christ, Sous ce rapport

on peut peut-être dire que, sur la base de l'union et de la dignité déjà existantes, les actes méritoires de Marie ont agi vis-à-vis de la conception du Logos d'une manière semblable — non de la même manière — aux actes des autres saints vis-à-vis de l'union béatifique avec Dieu.

Considérons ensuite la grâce de la maternité par rapport à son principe, la prédestination divine. Comme toute autre grâce surnaturelle, celle de la maternité a son principe dans une élection et une prédestination divines gratuites. La prédestination à la grâce de la maternité se distingue de toute autre, non seulement par la grandeur de son contenu et par sa portée, mais aussi par l'union qu'elle veut et opère entre cette grâce et son sujet déterminé. C'est pourquoi Marie est appelée d'une manière éminente un « vase d'élection ».

En premier lieu cette prédestination n'a pas un caractère hypothétique, comme celle qui est contenue dans la volonté salvifique générale, de telle sorte qu'elle ferait dépendre sa réalisation des actes requis de la part de Marie, sans vouloir d'avance la réalisation certaine de cette condition. Elle a plutôt un caractère absolu, c'est-à-dire inconditionnel et irréformable, de même que la prédestination de l'humanité du Christ à l'union hypostatique. Cette propriété de la prédestination s'explique le plus facilement par le fait que Marie a été dès le début, avant qu'aucune condition ait pu être posée de sa part, placée vis-à-vis de Dieu dans une relation réelle et propre d'épouse spirituelle, à la manière d'une grâce simplement prévenante.

Dieu ne peut vouloir cela que de manière à le réaliser pleinement. Car de même qu'il a voulu de façon absolue l'Incarnation, la Rédemption et l'achèvement de l'univers par une collaboration maternelle, de même il doit vouloir les réaliser par la personne déterminée qu'il s'associe à cette fin. Si Dieu a déjà voulu

que le mariage humain soit une relation indissoluble, il doit d'autant plus vouloir que ce mariage divin soit indissoluble, s'engageant pour ainsi dire d'une manière semblable à celle dont le fait l'époux dans le mariage humain à prévenir de tout son pouvoir la dissolution.

Ceci étant supposé nous pouvons dire ensuite, la doctrine de l'Église elle-même nous y invite, que dans la pensée créatrice de Dieu l'existence de Marie et sa destination à être la mère de Dieu sont liées indissolublement. Cela ne vaut pas seulement dans le sens que cette pensée a inclu de fait, à côté du dessein de poser une personne déterminée dans l'existence, le dessein éternel d'en faire immédiatement et pour toujours l'épouse de Dieu. Cela vaut également dans le sens que le dessein d'appeler cette personne à l'existence est organiquement lié au dessein d'appeler à l'existence l'épouse de Dieu. Le dessein vise formellement à poser Marie dans l'existence comme épouse de Dieu. Il faut concevoir la destination de Marie au mariage divin sous l'aspect d'un attachement originel à Dieu, que le Créateur lui-même doit accomplir.

La conséquence en est que l'existence de Marie n'est réalisée formellement que comme existence de l'épouse de Dieu. On ne doit pas seulement dire que Marie a été créée en vue de ce mariage, mais qu'elle a été créée proprement pour ce mariage. Marie procède donc de l'acte créateur et par la force de celui-ci comme épouse de Dieu. Elle possède ce caractère personnel comme lié à son existence personnelle en vertu de son origine de Dieu. Cette pensée s'explique et se justifie dans la conception ecclésiastique de Marie comme antitype d'Ève et comme image de la Sagesse incarnée, par l'association de Marie et du Christ indiquée dans le protévangile, où est annoncée la rédemption de l'humanité par un couple humain nouveau et parfait.

L'idée divine qui destinait Ève à devenir l'épouse du

premier père de l'humanité et la mère de celle-ci ne se trouvait pas non plus en marge du dessein auquel elle devait l'existence. Le premier dessein dominait et déterminait le second. En créant Ève Dieu voulait précisément donner à Adam une « compagne qui lui convenait ». Ève ayant été créée en dépendance organique d'Adam, elle a été, en vertu de sa création, unie organiquement à lui. Or Adam lui-même n'a pas été voulu par Dieu comme un être isolé, mais comme formant un tout avec Ève. Nous pouvons donc exprimer le rapport avec Adam contenu dans l'idée divine d'Ève en disant que l'origine d'Ève a été déterminée par le même dessein de Dieu que l'origine d'Adam.

Dans sa liturgie l'Église met en parallèle l'origine de Marie avec l'origine de la Sagesse incarnée. Le parallèle consiste tout d'abord en ce que Marie, siège de la Sagesse, a été créée entièrement pour l'union au Logos, comme l'humanité du Christ a été entièrement créée pour l'union hypostatique. L'existence physique de l'humanité du Christ a été décidée et réalisée par le même décret que son union hypostatique au Logos. L'existence personnelle de Marie et son union avec Dieu ont été décidées et réalisées aussi par un seul décret.

La justification interne de ce parallèle est ainsi énoncée dans la bulle « Ineffabilis » de Pie IX : « les origines de la bienheureuse Vierge ont été fixées en union avec le décret de l'Incarnation de la Sagesse divine ». Cette unité du décret divin se manifeste assez clairement dans le protévangile, où la femme et sa semence sont promises comme un nouveau couple humain sauveur et apparaissent donc voulues par Dieu comme un ensemble, aussi bien que le premier couple. Les Pères expriment souvent cette pensée en désignant Marie comme un temple que Dieu s'est construit pour lui-même, ou comme un arbre planté par Dieu pour produire un fruit essentiellement saint. Cette

description est particulièrement frappante et concrète.

Comme nous l'avons déjà dit, l'Église formule l'essentiel de cette idée en appliquant les livres sapientiaux à Marie, application qui est fondée, précisément pour ce qui concerne l'origine de la Sagesse, sur l'unité du décret dont il est question dans la bulle de Pie IX « Ineffabilis ». Nous pouvons en particulier appliquer aux divers éléments qui viennent en considération pour l'origine de Marie les trois expressions par lesquelles les Proverbes, VIII, décrivent la procession de la Sagesse : « possedit » ou « condidit me », « ordinata » ou « uncta sum », et « parturiebar » ou « nata sum ». A ces trois éléments correspondent dans l'origine de Marie la création, le mariage ou l'union et, résultant des rapports mutuels de tous deux, l'existence d'un être qui doit être regardé comme né de Dieu d'une façon tout à fait éminente.

Tout cela explique la perfection du caractère personnel constitué par la grâce de la maternité divine. Cette perfection peut s'exprimer ainsi : la grâce de la maternité, analogie la plus parfaite de l'union de grâce dans le Christ, fait de Marie une personne de l'ordre surnaturel d'une manière semblable à celle dont le Christ est essentiellement personne divine par la grâce d'union. Elle est par conséquent en Marie le fondement de privilèges surnaturels d'une manière semblable à celle dont la grâce d'union l'est dans l'humanité du Christ. Nous pourrions dire que, à la différence de tous les autres caractères personnels chez les créatures, même du mariage humain, ce caractère personnel n'est pas une relation accidentelle et morale, mais dans une certaine mesure un caractère hypostatique, substantiel ou essentiel.

En effet la grâce de la maternité divine est une grâce substantielle, n'étant au fond autre chose que l'essence divine du Fils donnée et infusée à la mère. Cette grâce est ensuite substantielle dans ce sens que

la personne divine est unie à Marie « de façon substantielle ou physique », c'est-à-dire qu'elle lui est incorporée par « enracinement » et habite donc « corporellement » en elle. Enfin Marie est ornée de cette grâce substantielle dès son origine, et ce pour toujours. Dès son origine et en vertu de son origine elle est reliée par un mariage à la personne du Logos.

Cette conception de la personne et de l'essence de Marie trouve son expression caractéristique dans la description apocalyptique de la femme revêtue du soleil, dans la figure typique de la nuée lumineuse et dans le titre que l'Église lui donne de « vase spirituel », c'est-à-dire d'habitation, d'organe et d'image de la substance spirituelle du divin Logos. Comme telle elle est surtout symbolisée par l'arche d'alliance remplie et entourée de « la gloire du Seigneur ».

Dans ces images et expressions Marie apparaît comme un être entièrement céleste et spirituel. Elle se présente comme un être absolument saint, comme une personne sacrée au sens le plus élevé du mot. Nous disons un être consacré et saint, parce que c'est en vertu même de sa consécration par la grâce de la maternité que Marie a été sanctifiée, comme l'humanité du Christ l'a été par l'union hypostatique. La grâce qui la consacre mère de Dieu est aussi la grâce qui la rend sainte, étant devenue la racine et l'âme de toutes ses grâces habituelles et rendant par elle-même son sujet saint et agréable à Dieu.

Les Pères reflètent cette conception quand ils parlent de l'annonciation. Ils expliquent le titre que l'ange adresse à Marie : « pleine de grâce », c'est-à-dire « celle qui possède tout simplement la grâce », comme ils expliquent pour son fils le nom de Christ et en le considérant comme un caractère personnel. Ils ramènent en effet la grandeur unique de la personne de Marie, non moins que celle du Christ homme, à une « habitation corporelle de toute la plénitude de la divinité ».

Les mêmes noms sauvegardent cependant la distinction essentielle qui existe entre « celle qui a reçu la grâce » et « l'Oint de Dieu ». Le titre « pleine de grâce », qui dit que Marie a reçu la plénitude parfaite de la grâce, dit en même temps qu'elle est tout ce qu'elle est, non par elle-même, mais par la grâce de Dieu. Tandis que le nom « Christ », d'après l'explication donnée déjà au début du Cantique, a sa pleine signification en ce que le Christ est oint par lui-même, est l'onction répandue même. Le Christ, le Verbe incarné constitué par l'infusion de l'onction substantielle du Logos dans la chair, est divin et Dieu dans son essence, il est le « saint de Dieu », « l'esprit vivifiant ». Celle qui est « pleine de grâce », épouse du Verbe incarné, revêtue et remplie de la lumière de la divinité, est dans toute son essence une créature, elle n'est que l'habitation de Dieu, et comme telle « sanctuaire de Dieu » et « vase spirituel ».

La définition la plus concrète et la plus expressive du caractère personnel surnaturel de Marie dans sa ressemblance et dans sa différence avec celui du Christ se retrouve dans le fait que Marie est universellement regardée par l'Église comme l'antitype d'Ève et le type de l'Église.

Marie est pour l'Adam céleste et spirituel ce qu'Ève a été pour l'Adam terrestre et animal, un « adiutorium simile sibi », c'est-à-dire une image personnelle donnée pour compagne. Ève n'a été l'image d'Adam que parce qu'elle était également constituée par une âme spirituelle. L'Ève céleste ne peut se présenter comme image de l'Adam céleste que si elle aussi est conçue comme animée par un principe divin. Elle apparaît déjà comme telle parce qu'elle est remplie du Logos incarné. Mais de ce point de vue le caractère de l'épouse comme personne autonome et semblable à celle de l'époux n'est pas exprimé de façon parfaite.

Ce caractère apparaît au contraire de façon claire

et vivante si on cherche immédiatement et formellement le caractère personnel de Marie dans sa propriété de sujet et de représentante, c'est-à-dire d'habitation de vase, d'organe, de vêtement et d'image ou de sanctuaire de la personne du Saint-Esprit qui procède du Logos. De ce point de vue Marie apparaît non seulement comme une personne autonome à côté du Christ, mais précisément comme une personne constituée de façon semblable, représentant cependant un type spécial. Vis-à-vis du Logos en effet le Saint-Esprit représente la nature divine dans le même sens que vis-à-vis de l'homme la femme représente la nature humaine. Marie, femme animée par le Saint-Esprit, est l'Ève céleste et spirituelle à côté du Christ, Adam spirituel et céleste.

Ce point de vue est encore plus important parce qu'il permet seul de définir la subordination et l'union de Marie au Christ. La subordination se marque la plus nettement par le fait que le Christ est oint immédiatement et essentiellement dans le Logos, la source du Saint-Esprit, qu'il est donc lui-même principe du Saint-Esprit et le possède de sa nature comme son esprit. Marie au contraire, semblable en cela aux autres créatures ornées de la grâce, ne possède dans le Saint-Esprit qu'un principe substantiel de sanctification procédant du Logos et habitant en elle par grâce. L'union au Christ apparaît donc sous cette forme : Marie est liée au Christ par un produit consubstantiel à sa divinité et procédant de sa divinité, qui habite en elle comme le principe surnaturel de son être et de sa vie.

Si donc le caractère personnel de Marie est conçu comme une union au Saint-Esprit, Marie n'est pas unie à Dieu dans son âme par l'intermédiaire de son corps, c'est-à-dire de son service maternel corporel ; elle lui est unie dans son corps par son âme. L'efficacité du caractère personnel de Marie se fait valoir

surtout et en premier lieu dans son âme et par son âme. D'autre part le caractère personnel ainsi conçu se comprend plus facilement comme existant dès l'origine de Marie, avant la conception du Christ, comme toujours présent et continuant d'exister actuellement après la naissance du Christ tout le temps de son existence.

Le sens, la justification et l'importance de cette notion du caractère personnel deviennent encore plus clairs si nous considérons que dans le langage et la conception traditionnels l'essence surnaturelle de l'Église est présentée d'après le type de Marie. L'Église, épouse du Christ et mère des chrétiens, se trouve placée entre le Christ et ses enfants spirituels. Sortie du côté du Christ elle forme un principe surnaturel et céleste, semblable à lui et de même rang que lui, elle l'assiste comme un « adiutorium simile ». Selon la conception catholique l'Église porte et représente le Saint-Esprit, c'est-à-dire qu'elle en est la demeure, l'organe, l'image ou le sanctuaire. Le Saint-Esprit, non seulement agit sur elle par son action, mais forme avec elle un seul tout. Il est inclus dans sa constitution comme son âme. Dans de nombreuses qualités attribuées à l'Église, surtout là où elle est distinguée comme sujet actif de tous ses membres et présentée en elle-même comme une chose absolument pure et sainte, elle apparaît pleinement dans son union essentielle avec le Saint-Esprit, absorbée pour ainsi dire en lui.

Si donc l'Église trouve son type dans le caractère surnaturel personnel et essentiel de Marie, ce caractère personnel lui-même doit être recherché dans une union et unité analogue avec le Saint-Esprit. Mais l'Église ne réalise pleinement sa notion que dans son ensemble, non dans les individus. Marie, elle, est précisément type de l'Église parce que la notion de l'Église est réalisée pleinement et de la manière la

plus parfaite dans sa personne individuelle. Comme elle appartient à l'Église et en forme la racine ou le cœur, donc le membre principal, elle donne à la notion de l'Église, principe surnaturel assistant le Christ, une expression concrète et vivante.

CHAPITRE VII

LA PLACE DE MARIE DANS L'ORDRE SURNATUREL

L'union à la personne divine du Logos accordée à la nature humaine du Christ est la suprême distinction qui puisse être accordée à une *nature* créée. Le caractère personnel contenu dans la grâce de la maternité divine est la suprême distinction qui puisse être accordée à une *personne* créée. Il n'y a pas de fonction plus élevée pour une créature que de collaborer immédiatement, par le corps et par l'esprit, à l'œuvre la plus grande de Dieu. Il n'y a pas d'association plus parfaite à Dieu, pas de don plus parfait de Dieu à la créature que dans le « mariage divin » qui constitue l'essence de la grâce de la maternité.

C'est pourquoi la mère de Dieu est, après le Christ, la plus belle œuvre de Dieu. Elle est en même temps, dans le monde créé, la personne la plus élevée et la plus digne. Elle dépasse sans comparaison toutes les autres personnes possédant à quelque degré que ce soit la grâce. On a très bien caractérisé cette grandeur de Marie en la disant infinie, non il est vrai en un sens absolu, mais cependant en un sens très réel. Elle est infinie comme renfermant une participation à la dignité infinie de Dieu, telle qu'en dehors de Dieu aucune dignité supérieure n'est concevable et qu'aucune autre dignité possible de personne créée ne peut y atteindre.

Nous pouvons définir de plus près la dignité unique

accordée à Marie en montrant sa communauté et sa ressemblance avec les privilèges qui caractérisent la haute dignité du Christ. Nous pouvons le faire de trois manières, considérant Marie à côté, avec et après le Christ. Marie en effet occupe un place transcendante au dehors et au-dessus des autres créatures, une place immanente comme membre principal de l'humanité et de l'univers, et une place intermédiaire entre les créatures et Dieu.

Dans sa place transcendante Marie apparaît, avec et à côté du Christ, d'une manière si éminente image et ressemblance de Dieu, que l'Église n'hésite pas à lui appliquer la description que l'Écriture fait de la Sagesse éternelle, image et ressemblance de Dieu dépassant toute créature. On ne peut évidemment pas appeler la mère de Dieu une déesse. Plus semblable et plus unie à Dieu que ceux qui sont appelés dans l'Écriture des dieux, le caractère unique même de sa ressemblance et de sa communauté avec Dieu entraînerait le danger de comprendre le mot dans un sens païen. On ne peut pas davantage appeler Marie une personne divine, ni même un être divin ou une femme divine. Il faut toujours préciser son caractère « divin » par d'autres attributs, tels que la Vierge sainte, glorieuse, céleste.

Étant de façon semblable au Christ dans sa nature humaine la fille sainte de Dieu, Marie présente un reflet spécifique de la filiation divine de la Sagesse éternelle. Le nom de « fille de Dieu le Père » fondé sur ce reflet et expliqué par lui constitue l'attribut le plus élevé et le plus fort, en même temps que le plus simple et le plus naturel que l'on puisse employer pour désigner la gloire divine de Marie.

Ce nom signifie en premier lieu que dans son origine Marie procède du souffle de l'amour divin, c'est-à-dire de la force vivifiante de Dieu, et par son dessein miséricordieux, comme un être spirituel vivant. Elle est

pour ainsi dire ce souffle divin par lequel le Verbe engendré au cœur du Père doit être porté et engendré à l'extérieur, nourri et vivifié dans sa chair humaine. Semblable à la Sagesse éternelle, Marie est donc appelée à bon droit au regard de toutes les créatures la fille unique et première-née de Dieu, fille unique parce qu'aucune autre créature ne jouit d'une telle filiation, fille première-née parce qu'elle dépasse en rang tous les autres enfants de Dieu et est leur mère à tous. Semblable à la Sagesse éternelle et comme fille de Dieu, Marie est « la première-née de toute créature ». Dans le dessein créateur elle a été voulue avec la Sagesse incarnée comme le but et l'accomplissement de toutes les œuvres de Dieu. Le dessein qui lui a donné l'existence est conditionné et déterminé par la volonté de communiquer la Sagesse éternelle elle-même à l'extérieur.

Marie, fille née de Dieu, a encore un avantage sur les autres créatures appelées par Dieu du néant à l'être. Son origine a sa condition formelle dans l'origine éternelle de la Sagesse divine à partir de la substance de Dieu. Liée à la procession temporelle de la Sagesse à l'extérieur, l'origine de Marie est liée aussi dans l'idée de Dieu à la naissance éternelle intérieure de la Sagesse.

La filiation divine de Marie explique sans peine la participation aux attributs prêtés dans les livres sapientiaux à la Sagesse divine procédant au dehors : « *regina et mater omnium*. » En fait Marie porte dans le langage ecclésiastique une série de noms qui correspondent à ces derniers, notamment ceux de « *domina sancta* », spécialement « *domina nostra* », « *regina mundi, coelorum, angelorum* », encore « *vita, vivificatrix, illuminatrix, mater gratiae, salus* », « *paracleta, consolatrix* », etc.

Le mot « *domina* », qui correspond au « *dominus* » (seigneur) pour le Christ, s'oppose à la notion de

servitude et montre que la mère de Dieu a reçu dans la personne de son époux et fils divin un droit naturel à jouir de la gloire et de la béatitude de Dieu, et comme un droit à disposer des biens divins dans leur distribution. Sous la forme « *domina nostra* » ou « *dominatrix* » il montre surtout le droit à être vénérée et obéie par tous les êtres qui dépendent de Dieu.

La notion de « *vita* », « *vivificatrix* », ou « *illuminatrix* » renferme que Marie, en vertu de la grâce de la maternité, est de la manière la plus parfaite le siège, le sujet et l'organe du principe de vie et de lumière surnaturelle qu'est la grâce. Ce principe habite en elle et entre par elle en rapport avec le monde. Marie est donc, après Dieu et le Christ, principe secondaire de la grâce et ainsi de l'achèvement surnaturel de l'humanité et du monde. Cette dignité et cette place de Marie sont exprimées de manière frappante dans l'image de la femme céleste revêtue du soleil.

Marie est d'autant plus parfaitement la souveraine de la création raisonnable qu'elle est en même temps le principe secondaire de sa vie et de sa lumière surnaturelles. Elle est d'une manière parfaite principe secondaire de cette vie et de cette lumière parce qu'elle en communique au monde le principe originel qui lui est donné en premier lieu et de manière unique, se distinguant sous ce rapport de tout autre organe communiquant la grâce.

Les deux notions « *domina* » et « *vita* » ou « *illuminatrix* » appartiennent si bien au caractère personnel de Marie et expriment d'une manière si frappante sa dignité qu'on a voulu de tout temps les retrouver dans le mot « Marie », la première notion d'après l'étymologie de Pères syriaques, la seconde d'après l'explication hébraïque de saint Jérôme. Le nom « *domina* » dans ses diverses nuances est déjà courant dans les liturgies anciennes et chez les Pères ; il est tout à fait dogmatique dans le sens indiqué.

La cause des droits contenus dans le caractère de souveraine est en premier lieu le mariage divin de Marie, c'est-à-dire la communauté personnelle parfaite de Marie avec le Fils de Dieu. Comme second motif s'ajoute ensuite l'activité maternelle dans l'éducation et le soin de l'humanité du Christ ou le respect et la piété dus à la mère par l'enfant. Il serait erroné de voir le titre principal dans l'influence maternelle sur le Christ homme, et encore davantage d'en conclure à une domination sur le Christ, qui ferait de Marie la souveraine du Christ. L'appartenance du Christ à Marie et la souveraineté de celle-ci ont uniquement la forme des droits que l'épouse acquiert vis-à-vis de l'époux quand celui-ci la prend et qu'elle lui rend les services d'épouse.

Sous cette forme tout est dit avec les limites nécessaires. Nous voyons en particulier que les notions de souveraine et de servante ne s'excluent pas, mais se compénètrent harmonieusement dans la notion de l'« ancilla Domini ». La domination de Marie ne comprend pas non plus une juridiction formelle sur toutes les personnes ou un droit de possession formel sur toutes choses. Cela ne relève pas plus du droit de l'épouse que du droit de la mère. Le droit de Marie ne doit pas se mesurer d'après les prérogatives d'une reine terrestre, mais plutôt d'après celles d'une mère de famille.

La position de Marie caractérisée par le nom de « domina », à côté du Christ et sous lui au-dessus de toutes les autres créatures, apparaît concrètement quand on unit les passages connus de l'Écriture, où le Christ est assis sur le trône à la droite de Dieu, la reine se trouve à sa droite, les anges et les saints sont agenouillés ou prosternés devant le trône.

Parmi les noms de la seconde catégorie, celui de « vie », « notre vie » est entièrement conforme à l'Écriture. Il est appliqué à Marie dans le même sens que

celui d'Ève, dont elle est l'antitype, et cela dans la signification spéciale de principe secondaire de la vie surnaturelle et lumineuse de la grâce. Marie n'est pas seulement un tel principe en ce sens que par ses prières elle obtient l'application de la grâce de la rédemption. Ce nom a plutôt et en premier lieu le sens qu'en vertu de la maternité divine par laquelle elle engendre le Christ Marie donne avec lui au monde le principe de la grâce. C'est pourquoi dans les litanies de Lorette la « mater divinae gratiae » est unie à la « mater Christi ». C'est encore le motif pour lequel nul autre n'est appelé « mère de la grâce », bien que d'autres saints puissent obtenir la grâce par leur prière. Par ailleurs Marie, appelée uniquement mère ou principe maternel de la grâce, est distinguée ainsi du Christ et de Dieu.

Dans sa position immanente comme membre de l'univers et plus spécialement de l'humanité, Marie apparaît, à côté du Christ, comme le membre le plus noble et le plus élevé, ou plutôt comme un membre qui s'élève dans un ordre supérieur. Regardée comme rejeton de l'humanité elle en est la plus belle fleur, de même que le Christ en est le plus beau fruit. Elle est la « fleur céleste », la « rose mystique » ou le « lys spirituel » parce qu'elle a engendré le Christ, le fruit du ciel et de la terre. Comme une fleur de l'humanité, tournée vers le ciel Marie reçoit dans la conception du Logos, pour toute l'humanité, la rosée et la lumière du ciel. Elle constitue le trône de l'Emmanuel qui en descend. Elle est également pour toute l'humanité, dont elle est le membre principal, l'organe par lequel celle-ci contracte son union mystique avec le Logos.

Marie occupe ainsi vis-à-vis des autres hommes une place qui en fait vraiment la mère du corps mystique du Christ, la mère des chrétiens et la mère spirituelle des hommes. Cette maternité universelle de Marie qu'on appelle ordinairement une maternité

mystique ne peut pas être regardée comme une maternité uniquement morale ou figurée. Elle est dans son espèce aussi réelle, organique et vivante, et même substantielle, que la maternité corporelle. Elle se base en effet sur le rapport vraiment maternel de Marie au Christ et sur le rapport vraiment organique qui unit les chrétiens au Christ, leur chef. Elle se réduit en dernière instance au fait que Marie est le siège et l'organe de la lumière de grâce divine.

Cette maternité secondaire est liée très intimement à la maternité première. On peut dire qu'en concevant le Christ Marie reçoit le Verbe divin substantiel de manière telle que les hommes aussi, engendrés comme enfants de Dieu dans le Christ, le sont par elle. Au moyen de la conception du Christ tous les hommes sont pour ainsi dire virtuellement engendrés de Dieu dans son sein. Par ailleurs en concevant le Christ Marie conçoit son propre chef spirituel. Elle lui est soumise et associée comme une mère corporelle à un époux spirituel. Dans cette maternité spirituelle elle est soumise et associée à son fils comme à un père spirituel. De ce point de vue elle occupe entre le Christ et les hommes une place intermédiaire, semblable à celle de la mère entre le père et les enfants.

Par sa position de mère du Christ et des chrétiens, Marie partage à sa manière avec le Christ la propriété de racine noble ou de cep spirituel de l'humanité reçue en grâce. De cette façon elle peut être désignée dans le Christ et avec lui comme la pierre angulaire, plus précisément comme cette pierre angulaire par laquelle tout l'édifice est uni à sa pierre angulaire primaire.

Dans le corps mystique du Christ la place de Marie se définit le plus adéquatement comme celle du cœur. Cette comparaison vaut déjà pour la mère dans la famille humaine. Marie apparaît ainsi comme le siège privilégié du Saint-Esprit qui procède de la tête pour animer tout le corps, comme le membre dans lequel

se reflète le plus parfaitement toute la vie de la tête, et dont les fonctions conditionnent et soutiennent de façons multiples l'action de la tête sur les autres membres. Par ailleurs cette image montre de manière frappante la place personnelle et vivante de Marie dans l'organisme intérieur du corps du Christ, par opposition à la place qui revient aux représentants officiels du Christ dans l'organisme extérieur de l'Église.

La maternité universelle et mystique de Marie est souvent expliquée de manière trop superficielle et étroite, trop peu rattachée à la maternité corporelle vis-à-vis du Christ. On se la représente souvent comme semblable à la maternité adoptive ou nourricière qu'une mère humaine peut exercer à côté de sa maternité corporelle. On ramène surtout l'origine de la maternité universelle à la délégation donnée par le Christ sur la croix, et on en voit principalement l'exercice dans l'intercession par laquelle Marie communique la grâce de la rédemption acquise par son fils. La maternité divine apparaît alors uniquement comme le fondement de son pouvoir d'intercession, ou comme le motif de sa sollicitude aimante pour les rachetés. Comme nous le verrons plus loin la maternité morale elle-même n'est pas exprimée adéquatement de cette manière, parce que la participation de Marie à l'acte de la rédemption n'y est même pas prise en considération.

On voit mieux l'essence de la maternité universelle de Marie quand on rapporte analogiquement la maternité corporelle à l'épouse du Fils et aux enfants engendrés par celui-ci. Ici la maternité universelle est introduite par la maternité corporelle. Elle participe de la nature de cette dernière de manière à dépasser la notion d'une simple maternité adoptive ou nourricière, à inclure une parenté réelle entre la mère et l'enfant ainsi qu'une communication organique de vie. Ce point

de vue est présent aux Pères et aux théologiens quand ils fondent la maternité universelle de Marie sur le fait que dans le Christ elle a engendré le chef de toute l'humanité.

Mais ce point de vue lui non plus n'est pas adéquat. Car il y a une différence essentielle entre l'extension de la maternité chez Marie et chez une autre mère. Chez une mère humaine la maternité est prolongée comme corporelle. Chez Marie la maternité corporelle vis-à-vis du Christ fonde, vis-à-vis des hommes, non une maternité corporelle, mais une maternité spirituelle. Ce rapport particulier est conditionné par le caractère supérieur et surnaturel des deux maternités de Marie. Mais cela ne nuit pas à leur union organique. L'image concrète de cette union se trouve, comme nous l'avons dit, dans le double rapport du cœur à la tête et aux membres. Nous reparlerons plus loin de la maternité spirituelle de Marie.

La participation de Marie à la position transcendante et immanente du Christ entraîne sa participation à la position intermédiaire du Christ entre Dieu et la créature. Marie peut être regardée et désignée comme la médiatrice dans un sens analogue à celui où le Christ est le médiateur. Unie organiquement à la créature par son essence et son origine, elle l'est à Dieu par la grâce de la maternité ; en elle-même elle est un lien qui unit la créature à Dieu. A l'opposé de tous les autres médiateurs qui sont de pures créatures, elle est médiatrice de cette manière unique que l'existence et essence du Christ médiateur est absolument liée à sa maternité. Le Christ n'est pas donné au monde sans sa collaboration ; il reçoit d'elle la chair dans laquelle et par laquelle il exerce ses fonctions médiatrices ; il n'est uni aux hommes comme chef que par la médiation de Marie.

La médiation de Marie a en commun avec la médiation du Christ d'être, non seulement substantielle à

sa manière, mais encore universelle. Dans ce sens Marie est appelée par les Pères l'anneau, l'échelle qui unit le ciel et la terre, Dieu et le monde, ou encore l'arche d'alliance, le trône de propitiation sur lequel Dieu se rencontre avec la créature.

Il est évident que cette médiation de Marie n'amoindrit pas la médiation du Christ, mais au contraire la suppose et l'élève. Sa position médiatrice entière et toutes ses fonctions médiatrices se rapportent formellement et absolument au Christ comme médiateur ; elles sont conditionnées par la médiation du Christ, médiation fondamentale et suprême. Marie se distingue en particulier du Christ parce qu'immédiatement elle n'est médiatrice que vers le Christ, et seulement par le Christ vers Dieu ; d'une manière générale elle n'est que médiatrice ou voie, non comme le Christ premier principe et dernière fin de l'union des hommes avec Dieu.

Cette distinction apparaît surtout de manière frappante quand on considère que le Christ, Dieu incarné, apporte Dieu aux hommes dans sa personne même, tandis que Marie n'est que la première des créatures dont Dieu s'approche et qu'il s'unit. Toute sa position et son activité médiatrices reposent sur ce qu'elle reçoit par grâce. Elle est médiatrice des créatures parce qu'elle est la première à recevoir les communications divines. L'activité médiatrice de Marie représente uniquement cette collaboration qui d'après la doctrine sur la grâce dispose celui qui doit la recevoir à l'acquérir. Mais sous cet aspect la collaboration de Marie est si parfaite et si universelle qu'elle intervient, non seulement par son intercession dans la distribution de la grâce, mais encore par sa préparation dans l'acceptation du principe de la grâce lors de l'Incarnation, et par sa coopération au sacrifice du Christ qui mérite la grâce.

A la grandeur insigne par laquelle Marie dépasse

toutes les autres créatures ornées de la grâce, correspond évidemment un droit tout particulier à la vénération, droit incomparablement supérieur à celui de tout autre saint. Ce droit à la vénération est distinct du culte ordinaire des saints, non seulement dans son degré, mais encore dans son espèce. Les prérogatives sur lesquelles il s'appuie sont d'une toute autre nature que celles des autres saints. Le privilège de la maternité divine, à la distinction de la sainteté personnelle d'autres, inclut en particulier pour toute créature un rapport formel de dépendance et de soumission à Marie comme à la souveraine de la création, à la reine et à la mère du royaume de la grâce. Les hommes ont de plus vis-à-vis d'elle une dette de reconnaissance et un besoin de son intervention, en vertu de quoi le culte de Marie devient un devoir plus strict tout en recevant une forme particulière.

Il est évident que cette vénération de Marie ne nuit en rien à l'honneur de Dieu et du Christ, puisqu'elle n'est qu'un reflet de la gloire divine du Christ. L'Église vénère d'ailleurs Marie afin de vénérer plus parfaitement en elle et par elle le Christ et Dieu.

Pour ce qui concerne les rapports entre la vénération de Marie et celle du Christ, nous attirons surtout l'attention sur un rite qui peut paraître étrange à première vue. D'après la coutume romaine on chante les litanies de la sainte Vierge aux expositions ordinaires du Saint Sacrement. Étant donné la sévérité avec laquelle Rome veille à ce que, dans ces expositions, toute la piété se concentre sur le sacrement, on ne peut pas voir là une éclipse du culte du Christ par celui de Marie. On doit plutôt admettre que ces litanies ont précisément le caractère d'une dévotion sacramentelle, c'est-à-dire se rapportant directement au culte du Saint Sacrement.

C'est ce à quoi les litanies sont en effet éminemment aptes quand elles sont conçues selon l'esprit de l'Église.

Nous honorons Dieu de la manière la plus parfaite en faisant, au sacrifice de la messe, de l'humanité du Christ l'objet le plus direct en même temps que l'exemple, l'intermédiaire et le véhicule de notre adoration. De même nous honorons de la manière la plus parfaite le Christ dans son humanité en impliquant dans notre vénération la personne qui s'est trouvée la plus proche de cette humanité, qui en a été le trône, en faisant d'elle l'exemple, l'intermédiaire et le véhicule de notre adoration. De cette manière la dévotion subjective est plus forte et plus élevée et le culte objectif acquiert plus de valeur.

CHAPITRE VIII

LA PLÉNITUDE DE GRACE DE MARIE

Nous devons admettre que Marie a été dotée de la grâce, en premier lieu de la grâce sanctifiante, d'une façon unique. C'est ce qui ressort des paroles de l'ange qui l'a saluée comme « la graciée », la « pleine de grâce ». Le but particulier et le motif spécifique d'après lesquels il faut mesurer la grâce de Marie montrent avec évidence que celle-ci dépasse la grâce, non seulement des hommes qui en ont reçu le plus, mais encore des anges les plus élevés. Elle les dépasse au moins depuis la conception du Christ, d'une façon à peu près certaine même depuis la première sanctification de la mère de Dieu.

C'est ce qu'exige en premier lieu la grandeur de sa fonction et de son état. Dieu se doit à lui-même d'orner sa mère d'une sainteté telle qu'elle puisse accomplir son service dignement, que, unie à lui par les rapports les plus étroits, elle lui soit semblable aussi en sainteté. Ensuite l'amour dans lequel Dieu a fait de Marie sa fille, son épouse et son sanctuaire demande qu'elle ait été préparée de façon parfaite à cette communauté avec Dieu et qu'en vertu de cette communauté elle soit élevée comme compagne de la perfection divine.

Il ne serait absolument pas normal que celle à qui la source de la grâce doit être infusée et appropriée d'une façon unique, par l'intermédiaire de qui elle doit être communiquée au monde, n'en reçoive pas la première l'influence, que le Christ ne fasse pas

participer plus que tous les autres à sa vie divine celle dont il veut recevoir sa vie corporelle. Pour sentir toute la force de ces arguments il suffit de penser à l'union intime et aux échanges mutuels qui ont eu lieu entre le Christ et sa mère dans le temps qui s'est écoulé entre sa conception et sa naissance.

La richesse de grâce unique correspondant à la dignité de Marie a été traduite de tout temps dans l'Église latine par la salutation angélique « gratia plena », « pleine de grâce ». La plénitude de grâce est attribuée à Marie dans un sens semblable à celui où elle est attribuée au Christ lui-même. Une certaine plénitude de grâce est attribuée à tous les saints, pour autant qu'ils ont entièrement la grâce qu'ils doivent avoir, que toute leur vie est pénétrée par la grâce, ou même que toute la grâce brille en eux dans un degré relativement plus grand qu'en d'autres. Chez Marie la plénitude de grâce est comprise au sens supérieur d'une richesse qui ne se mesure pas d'après les critères ordinaires, qui en est indépendante, qui, vis-à-vis de la richesse des autres, apparaît comme sans mesure ni comparaison, qui les dépasse comme le tout dépasse la partie, comme les flots d'une rivière ou de la mer dépassent le filet d'un ruisseau.

Une telle richesse est postulée par la dignité pour ainsi dire infinie de Marie, par son union immédiate au principe divin de la grâce qui ne se donne à d'autres que par elle, par sa place de reine et de mère de tous les saints, parce qu'elle est le canal de la grâce et le cœur mystique de l'Église. Sous ce dernier aspect la plénitude de grâce de Marie apparaît comme une plénitude débordante, qui la fait collaborer à la communication de la grâce à d'autres. Marie devant agir de la sorte, non vis-à-vis de quelques sujets en particulier ou pour quelques grâces spéciales, mais vis-à-vis de tous les hommes et pour toutes les grâces, sa plénitude de grâce est générale et déborde à l'infini.

Malgré cette ressemblance avec la plénitude de grâce du Christ, il existe entre celle-ci et la plénitude de Marie une différence immense et essentielle. Cette différence concerne le fondement, le contenu et la communication de la grâce. Les deux plénitudes se rapportent l'une à l'autre comme la lueur de l'aurore à la lumière du soleil ou comme l'eau d'un canal à celle de la mer. L'unité harmonieuse de cette double plénitude de grâce a son image concrète dans l'organisme corporel. La plénitude de vie y a également deux organes, la tête et, en dépendance d'elle, le cœur.

Ainsi comprise la plénitude de grâce de Marie trouve son expression scripturaire principalement dans la description des somptueux ornements de la reine au psaume XLIV, et encore davantage dans celle de la beauté et de la fécondité de l'épouse du Cantique, aux chapitres IV et VI, et dans l'accommodation de l'Ecclésiastique, chapitre XXIV, parallèle au premier de ces textes. Le motif et la forme de cette plénitude sont décrits de façon vivante dans l'Apocalypse, chapitre XII, 1.

La plénitude de grâce de Marie se distingue en particulier de celle de l'âme du Christ, comme la lumière de l'aurore se distingue de celle du soleil, parce qu'elle n'a pas été parfaite dès le début mais soumise à un progrès continu. Non seulement la grâce de Marie n'est pas, comme celle du Christ, parfaite dès le début par la lumière de gloire. Elle est encore, comme celle des autres créatures, susceptible d'une croissance continue, c'est-à-dire d'un accroissement de sa quantité et de son action.

Cela vaut surtout pour le temps précédant la conception du Christ. Cette dernière, raison parfaite, fit aussi apparaître la perfection spécifique de la grâce de Marie. C'est pourquoi les théologiens distinguent en Marie, non seulement comme dans le Christ un stade de sanctification et un stade de glorification,

mais encore une double sanctification et, y correspondant, deux stades de vie sainte sur la terre. Dans le premier stade la grâce de Marie est plutôt une préparation. A l'opposé de la grâce du Christ qui repose dès le début sur l'union parfaite avec le principe de la grâce, elle a le caractère de la grâce accordée aux autres créatures élues. Dans le second stade la grâce de Marie est absolument parfaite. A l'opposé de la grâce des simples créatures elle a plutôt le caractère de la grâce du Christ.

Quelques théologiens ont poussé la distinction des deux stades jusqu'à admettre uniquement pour le premier, non pour le second, un progrès ou une augmentation de la grâce par le mérite de Marie. Cette opinion va manifestement trop loin et n'a trouvé que peu de défenseurs. Car de même que la grâce de la maternité, à l'opposé de la grâce d'union chez le Christ, ne produit pas immédiatement la lumière de gloire, elle ne doit pas non plus communiquer immédiatement toute la plénitude de grâce créée qui en découle. Nous nous étendons plus loin sur cette double sanctification.

La plénitude de grâce suprême que l'Église attribue à Marie concerne en premier lieu la grâce sanctifiante et les grâces qui y sont essentiellement unies, telles que les vertus surnaturelles et les dons du Saint-Esprit. Marie n'a certainement pas possédé toutes les « gratiae gratis datae » ou charismes qui sont accordés aux instruments ordinaires et extraordinaires de l'Église, tels que les pouvoirs d'ordre et de juridiction, ni tous les dons jamais accordés aux saints. On ne peut pas lui accorder sans plus tous les privilèges de la condition originelle. Elle a été exposée de fait, comme le Christ, à la souffrance et à la mort. Elle ne doit pas posséder la connaissance des choses naturelles infuse au premier homme. Encore moins y a-t-il lieu d'admettre que Marie a été rendue

dès le début par une grâce surnaturelle l'égale des anges dans la connaissance spirituelle.

D'autre part il ne faut pas restreindre outre mesure la perfection de la connaissance chez Marie. Il est vrai que l'analogie avec le Christ ne peut pas être appliquée de la même manière pour la plénitude de vérité et pour la plénitude de sainteté. On ne peut cependant pas adopter pour le « siège de la sagesse », la nouvelle et meilleure Ève, la reine des anges, une mesure purement humaine, surtout que la perfection de la sagesse est en corrélation avec la possession et l'exercice de la sainteté.

Considérée dans son contenu et ses effets positifs la plénitude de Marie est inférieure à celle du Christ, en ce que Marie n'épuise pas toute la plénitude de la grâce, et qu'elle ne possède pas non plus depuis le début la plénitude qu'elle doit jamais posséder. Au contraire la plénitude de grâce de Marie est entièrement semblable à celle de l'humanité de Christ en ce que, dans toute son essence, sa nature et sa vie, elle est accaparée, entourée et pénétrée de toutes parts par le principe de la grâce.

Les effets de cette pénétration sont négatifs dans leur forme. Ils excluent d'avance et de manière absolue de leur sujet tous les maux, défauts, taches, déformations et corruptions contraires à sa consécration. On peut appliquer à ces effets, dans leur étendue sinon dans leur forme, la même règle pour Marie et pour l'humanité du Christ. Tout ce qui, dans la nature humaine du Christ, est incompatible avec la consécration et la dignité du Verbe incarné, tout ce qui doit en être écarté de façon absolue par la vertu du Logos, est également incompatible avec l'essence de Marie dans sa propriété d'épouse maternelle du Logos, et doit donc également être écarté d'elle par la vertu du Christ.

Ainsi s'accomplit sous son aspect négatif l'ancien

adage : « tel l'agneau, telle la mère de l'agneau », autre version de la communauté de bénédiction entre Marie et le Christ louée par Élisabeth : « benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui. » Ainsi les Pères et théologiens appliquent à bon droit et dans la même mesure à l'humanité du Christ et à Marie les types sensibles de l'arche d'alliance faite de bois incorruptible, du trône d'ivoire de Salomon, de la nuée lumineuse, ainsi que le type originel et spirituel que constitue la sagesse procédant de la bouche de Dieu.

Cet aspect négatif de la plénitude de grâce de Marie comprend en particulier l'entière exemption ou pureté de péché, et de tout ce qui est connexe du péché de façon à pouvoir constituer une déformation ou une souillure de l'image de Dieu dans l'homme. Toute espèce de corruption qui puisse profaner ou déshonorer étant ainsi exclue, la pureté et incorruption étant parfaite, cet aspect négatif est intimement lié à la notion de virginité chez Marie. Il fonde l'achèvement idéal de la virginité qui convient à l'épouse maternelle de Dieu.

D'autre part cet aspect négatif comporte la liberté des maux dont le péché originel a rendu les hommes tributaires et dont le mérite rédempteur du Christ les a délivrés ; il faut évidemment en excepter ceux dont l'humanité du Christ elle-même n'a pas été nécessairement délivrée, et qui ont même été choisis comme des moyens de rédemption, la souffrance et la mort. Sans le mérite rédempteur du Christ, Marie aurait été soumise à ces maux. Il faut donc attribuer chez elle leur absence à une libération par la grâce du rédempteur. Cette libération n'apparaît pas sous la forme d'une suppression ultérieure, mais d'une préservation, d'une sauvegarde antérieure, accomplie par la réalisation parfaite et l'affermissement immuable de l'intégrité de la condition originelle. La plénitude

de grâce de Marie est donc une grâce absolument parfaite de salut et de rédemption. Cette grâce doit agir d'une manière idéale en elle comme dans le premier fruit de la rédemption, la compagne du rédempteur et la mère spirituelle des rachetés ou la nouvelle Ève, afin de préfigurer, de garantir et de communiquer l'efficacité de la rédemption à tous les autres rachetés.

Selon la conception de l'Écriture et de l'Église la délivrance des maux originels est en même temps une victoire sur la puissance du péché et du démon. La préservation parfaite de Marie par la puissance du Christ est également une victoire universelle sur le péché et le démon, contenue dans sa plénitude de grâce, victoire que Marie remporte par le Christ et que le Christ remporte en Marie, victoire qui fait de Marie le plus beau et le plus glorieux trophée du Christ. Dans ce point de vue sont compris les privilèges mentionnés dans la promesse du protévangile, où la femme est unie avec sa semence dans une même hostilité contre le démon et en sort victorieuse et invincible.

Tous ces points de vue montrent que sous son aspect négatif la plénitude de grâce de Marie est la figure et le gage de la condition surnaturelle correspondante ou de l'héritage de l'Église, en particulier de son infaillibilité ou de son immortalité, privilèges également considérés et définis comme une invincibilité glorieuse vis-à-vis de la puissance de l'enfer.

Dans le sens des principes et points de vue formulés ici l'Église attribue surtout à la mère de Dieu, au regard des autres hommes, trois privilèges. En premier lieu l'entière et constante liberté de la faute originelle, basée sur la grâce sanctifiante accordée dès son origine à Marie. En second lieu la liberté de toutes conséquences de la faute originelle influant sur le domaine moral, c'est-à-dire de toute inclination au péché, et d'une

manière générale de tout désordre spirituel, jointe à la préservation positive de tout péché personnel, si petit soit-il. En troisième lieu la liberté de l'emprise de la mort, pour autant que celle-ci est une conséquence de la faute originelle et entraîne avec elle la corruption du corps, liberté incluant la résurrection et la glorification anticipées de ce dernier.

Ces trois privilèges déterminent l'extension de la grâce de Marie à toute son essence, c'est-à-dire à son esprit, à son âme et à son corps, la « bénédiction de la tête aux pieds » comme s'expriment les Pères, et à toute l'étendue de son existence, spécialement à l'origine, la durée et le terme de sa vie terrestre. Ils excluent totalement la déformation de l'image divine provoquée par le péché originel dans la nature humaine. D'après saint Grégoire de Nysse la déformation de l'esprit est figurée par la tête du serpent, celle de l'âme par son corps, celle du corps par sa queue. Chez la nouvelle Ève les privilèges cités représentent l'inaccessibilité totale vis-à-vis du serpent de péché. En prouvant, défendant et expliquant chacun d'eux, nous éclairerons davantage les principes et points de vue en question.

CHAPITRE IX

LA CONCEPTION IMMACULÉE DE MARIE

Il n'a jamais été contesté qu'au regard des autres hommes Marie a été l'objet d'une sanctification anticipée. La sanctification du précurseur dès le sein de sa mère oblige à attribuer à la mère du Christ une sanctification qui précède au moins la naissance ou la sortie du sein maternel. Il est un fait connu au contraire que depuis le douzième siècle on a beaucoup discuté pour savoir si la première sanctification de Marie est uniquement anticipée dans le même sens que celle du précurseur, ou si elle doit être reportée jusqu'au premier instant de son existence, donc à sa conception.

En dehors de l'état de sainteté il n'existe que l'état de péché, et tous les descendants naturels d'Adam sont soumis au péché originel en vertu de leur descendance même. Le problème de la première sanctification de Marie est donc identique à celui de savoir si comme tous les autres hommes Marie a été délivrée de la tache du péché originel déjà marquée en elle, ou si elle a été préservée dans sa conception de toute apparition de tache. De ce point de vue le problème de la sanctification originelle de Marie reçoit une signification toute particulière. Mais il présente aussi une difficulté. C'est pourquoi la controverse a eu moins pour objet la « sainteté » de Marie que son « immaculée conception ».

La solution de la controverse, préparée par divers

actes ecclésiastiques, a été prononcée solennellement par le pape Pie IX dans la bulle « Ineffabilis ». La préservation du péché originel liée à la conception même de Marie est une vérité catholique révélée. Voici la formule de la définition : « *Definimus, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti conceptionis suae fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe preservatam immunem.* » « Dans le premier instant de sa conception la bienheureuse Vierge Marie a été préservée pure de toute tache du péché originel, par une grâce et un privilège unique du Dieu tout-puissant, en considération des mérites de Jésus-Christ le Sauveur du genre humain. »

Conformément à la définition dogmatique le sens de ce privilège se précise de la manière suivante.

Les paroles « *Beatissimam Virginem Mariam in primo instante conceptionis suae* » déterminent le sujet du privilège. C'est la personne de Marie seule, en elle-même et immédiatement, donc nulle autre personne avec elle, par exemple celle de ses parents. Cela dès le premier instant de sa conception, c'est-à-dire de l'origine de sa personne dans le sein de sa mère, conformément à la déclaration d'Alexandre VII concernant la création et l'infusion de l'âme de Marie dans son corps.

Si la bulle elle-même et la liturgie de l'Église désignent l'immaculée conception de Marie comme contenu du dogme et objet de la fête, cette conception n'est prise pour sujet du privilège que pour autant que la personne qui en est ornée est l'objet et le contenu de l'action de Dieu réalisant son existence personnelle et que correspond à l'action divine une acceptation de cette personne dans le sein de sa mère. Dans le sens de la bulle la « conception » n'a donc rien à faire avec l'activité génératrice des parents au moment de l'union conjugale.

Les paroles « *fuisse ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem* » indiquent le contenu du privilège. Dès le premier instant de son existence Marie a été préservée de la tache du péché originel, avant même que celle-ci ait pu faire son apparition. Cela veut au moins dire que la grâce sanctifiante accordée à la Vierge dans le premier moment de son existence a exclu toute l'essence formelle du péché originel. Cela indique aussi pour le moins que l'état de sainteté et de justice originelle, opposé à celui du péché originel et pour autant qu'il tombe sous cette notion, a été accordé à la Vierge dès le premier instant de son existence, que par là également ont été exclues toutes les espèces de fautes et de taches qui appartiennent matériellement à l'essence du péché originel.

Au contraire la définition n'exige en aucune manière que Marie n'ait pas péché en Adam idéalement, c'est-à-dire que le péché actuel d'Adam, péché du chef valant comme péché de tous les membres, n'ait pas pu valoir également comme tel pour Marie, que par conséquent Marie n'ait même pas été placée extérieurement sous l'ombre de ce péché. C'est plutôt, du moins immédiatement, le péché habituel d'Adam transmis comme une tache interne à ses descendants qui ne s'est pas transmis activement à Marie. Mais cette extension du privilège n'est pas exclue par la définition ; dans un certain sens elle peut même être comprise dans la préservation de toute tache.

La « préservation de la tache du péché » s'accomplit formellement par sanctification, c'est-à-dire par collation de la sainteté, mais pour cela aussi par purification, c'est-à-dire par collation de la pureté. Car la sainteté est une pureté surnaturelle, et inversement la pureté qui exclut la tache du péché originel n'est pas la simple négation d'une souillure, mais une chose très positive, semblable à la pureté, c'est-à-dire à l'éclat de la lumière et des objets qui en sont éclairés.

La notion de « préservation » serait au contraire obscurcie si on définissait sans plus la suppression de la tache du péché comme une purification. Ceci signifierait normalement la suppression d'une tache existant déjà. En tout état de cause une purification du péché a lieu. Mais il faut, pour s'exprimer concrètement, la définir comme une purification anticipée. Nous verrons par ce qui suit pourquoi et comment cette purification s'est faite.

Les paroles « intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis » donnent le motif du privilège. La préservation de Marie ne doit pas moins être ramenée au mérite rédempteur du Christ que la délivrance ultérieure des autres hommes. Cela suppose que Marie aussi a eu besoin de ce mérite rédempteur pour obtenir cette pureté. Par conséquent Marie aurait nécessairement été sujette à cette tache si le Christ ne lui en avait pas mérité l'exemption.

Cette préservation a le caractère d'une activité libératrice, salvatrice ou rédemptrice, par laquelle Marie a été sauvée, non d'un mal existant actuellement, mais d'un mal qui la menaçait ; elle a été délivrée ou rachetée de la nécessité de le subir. Même dans le langage courant ce n'est pas seulement l'éloignement d'un mal existant déjà, mais encore la préservation d'un mal menaçant qui est appelée salut ou délivrance. La préservation de Marie peut donc aussi être appelée un salut et une délivrance.

Il ne faut pas concevoir cette délivrance dans le sens vague et indéterminé où on parle de la délivrance d'un danger quelconque, ou d'une délivrance accomplie de manière quelconque, par exemple d'un mal menaçant de l'extérieur et ne devant se réaliser que par un acte encore futur. Il s'agit de la délivrance d'une nécessité inhérente à la personne même et la liant au mal. En vertu de son origine et de son lien avec une souche souillée par le péché et avec un ancêtre coupable la

personne est impliquée dans cette nécessité par la loi de culpabilité et de responsabilité solidaire. La nécessité d'être soumise au mal se ramène à une obligation légale.

Les théologiens ne sont pas d'accord sur la forme de cette obligation, de ce « *debitum contrahendi maculam* ». Les uns admettent un « *debitum proximum* », une obligation menaçant directement, les autres un « *debitum remotum* », une obligation lointaine.

La plupart entendent par « *debitum proximum* » la nécessité, basée sur la solidarité idéale de tout le genre humain avec le péché d'Adam, liant chacun de ses membres par son origine même, d'être privé de la sainteté et justice méprisée et perdue. C'est donc une indignité ou incapacité morale de posséder cette grâce. Ils disent alors que cette nécessité a été paralysée en Marie par la grâce de la rédemption. Cette dernière fait en sorte que, malgré le mépris et la perte existants, la sainteté et la justice ont été accordées à cette personne dès le premier instant de son existence. Dans ce cas évidemment le mérite expiatoire du Christ n'agit pas seulement chez Marie par mode de mérite, mais encore par mode d'expiation et de réconciliation. L'unique différence entre Marie et les autres enfants d'Adam est alors que la grâce justificante lui a été accordée avant que la faute à supprimer ait pu agir en elle.

Mais une obligation aussi proche ne laisse pas de jeter sur la plus sainte des créatures une ombre du péché de la race, et de mettre la nouvelle Ève dans une dépendance indigne du vieil Adam. C'est pourquoi cette opinion ne paraît pas admissible à d'autres théologiens. Ceux-ci cherchent à présenter cette obligation de manière telle que l'implication de Marie dans le péché d'origine soit évitée dans la mesure du possible.

Les premiers théologiens rapportent cette implica-

tion à la communauté idéale avec le péché d'Adam, par laquelle cette faute elle-même serait apparue immédiatement si elle n'avait été empêchée par la collation de la grâce. Les seconds excluent même la communauté idéale avec la faute originelle. Ils admettent seulement un « debitum » tel que le « debitum proximum » proposé par les premiers serait apparu de fait si Dieu ne l'avait prévenu par un privilège spécial.

C'est ce qu'ils se représentent à peu près comme suit. En fixant la loi par laquelle il a fait d'Adam le chef et le représentant de toute la race descendant de lui, Dieu en a excepté la mère du Christ en considération du mérite de celui-ci, l'a donc rendue tout à fait indépendante d'Adam sous ce rapport. Ils admettent donc une obligation uniquement dans ce sens que Marie, enfant d'Adam, aurait été comme les autres soumise à toutes les lois concernant la descendance d'Adam, donc aussi à celle de la communauté de faute avec Adam, pour autant que Dieu ne l'aurait exemptée d'avance de cette loi.

Enfin les paroles « *singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio* » déterminent la modalité du privilège affirmé. Il n'a pas été accordé d'après une loi générale, mais par une exception miséricordieuse à la loi et une exception unique. Cette détermination empêche qu'on n'argue du privilège contre la généralité du péché originel, ou à l'inverse de la généralité du péché contre le privilège.

La conception ou l'origine de Marie tient donc le milieu entre la conception des hommes ordinaires et celle du l'humanité du Christ, tout comme Marie elle-même est le chaînon intermédiaire unissant la création ancienne à la création nouvelle dans le Christ. La conception de Marie a ceci de commun avec la conception des hommes ordinaires, que son corps est formé par la génération naturelle et que sa personne

est constituée par une âme humaine infusée à ce corps. Elle a de commun avec la conception du Christ qu'au moment de leur union l'âme et le corps ont été sanctifiés de manière surnaturelle et sont donc entrés dans l'existence sans péché. Mais dans la conception du Christ le péché a été exclu radicalement et essentiellement par l'origine surnaturelle de la chair et par la substance surnaturelle de la personne. Chez Marie il est exclu par une grâce spéciale, qui prévient les conséquences de son origine et de son essence naturelles, parce qu'elle est destinée à devenir la mère de Dieu, afin de préparer et d'introduire d'une manière digne la conception du Christ qui doit s'accomplir en elle.

C'est donc en dernière instance l'union intime même entre la conception de Marie et celle du Christ qui détermine la sainteté de la première. Il existe d'ailleurs des rapports nombreux entre la sainteté des deux conceptions. On peut dire en particulier que la création de l'âme correspond, dans la conception de Marie, à la constitution de la chair dans la conception du Christ. L'action du Saint-Esprit opère dans la première la virginité spirituelle, dans la seconde la virginité corporelle. La sanctification originelle de l'âme de Marie, agissant sur son corps, fait en sorte que la chair du Christ, bien que descendant d'une souche entachée par le péché, n'a jamais été souillée dans la personne d'où elle fut prise directement. Enfin c'est précisément par la sanctification originelle de son âme que le Saint-Esprit a rendu Marie digne d'agir comme son organe dans la constitution de la chair du Christ.

Ceci montre déjà que le privilège de l'immaculée conception convient éminemment à Marie eu égard à sa destinée originelle et sacrée. Cette convenance a fait en sorte que, plus l'attention des fidèles s'est portée sur ce privilège, plus son défaut est apparu

comme une chose incompatible avec l'honneur de Dieu et du Christ autant qu'avec la dignité de Marie, avec sa vocation de reine des anges et de mère spirituelle des hommes, donc comme chose inconcevable.

Mais aussi longtemps qu'on ne conçoit la destination de Marie à devenir la mère de Dieu que sous cette forme générale on ne peut pas affirmer directement qu'elle exige essentiellement et inconditionnellement une pureté constante de tout péché héréditaire ou personnel, précédant le début effectif de la maternité. Elle ne renferme donc pas une preuve métaphysiquement concluante de ce privilège. Cette convenance apparaît au contraire comme une nécessité absolue quand on conçoit expressément la destinée originelle de Marie dans sa forme concrète, comme nous l'avons exposé plus haut à propos du caractère personnel. Sur la base de cette notion Marie apparaît au moment même de sa propre conception comme consacrée à Dieu, comme la vierge revêtue de la divinité, aussi réellement que pendant et après la conception du Christ. Elle possède donc dès son origine une consécration telle qu'une souillure par le péché est tout à fait incompatible avec elle.

Toutes les autres expressions qui désignent le caractère personnel de Marie, notamment « enfant de Dieu », « fille de Dieu », « Ève véritable », non seulement renferment une allusion à la suprême convenance de l'Immaculée Conception, mais l'exigent comme un attribut essentiel de la personne qu'ils désignent. Ces noms, pris dans toute la signification qu'ils ont ici, contiennent même analytiquement l'Immaculée Conception. Car ils incluent essentiellement la pureté originelle, la sainteté et la vie surnaturelle de leur sujet.

Ce point de vue permet par conséquent de définir plus adéquatement les rapports entre la grâce de l'immaculée conception et le mérite rédempteur du Christ. Si cette grâce découle nécessairement de la grâce

de la maternité, et si cette dernière a été accordée à la Vierge en vertu du dessein créateur, les deux grâces sont cependant également un fruit des mérites du Rédempteur. Marie n'a pas été prédestinée d'une manière abstraite comme la mère du Christ, mais d'une manière concrète comme la mère du Rédempteur. C'est pourquoi elle ne peut et ne doit recevoir ces grâces que sur la base des mérites du Rédempteur qui incluent toutes les grâces accordées depuis la chute de l'humanité.

Si le mérite du Rédempteur libère la Vierge de la tache du péché, il ne le fait pas seulement en lui accordant dès le premier instant la grâce sanctifiante, il le fait aussi en lui accordant avec sa création la grâce de la maternité. Cette dernière grâce libère Marie du péché sur la base de l'union originelle et intime de sa personne à Dieu et au Christ. Cette union comprend tout l'être et l'essence de la personne de Marie, de telle sorte qu'en vertu de son origine disposée par le Créateur elle n'est pas rattachée plus tôt, ni dans l'ordre du temps, ni même absolument dans l'ordre de la nature, à la race d'Adam qu'elle n'est rattachée à Dieu et au Christ par son mariage divin.

Au contraire Marie n'est créée fille d'Adam que parce qu'elle doit devenir la mère du Sauveur. Son union organique avec Adam est d'avance et entièrement subordonnée à son union organique avec le Christ. Dans ces conditions l'union avec Adam ne peut en aucune façon se faire valoir pour contrarier l'union avec le Christ ; elle est paralysée complètement et d'avance par celle-ci.

Il s'ensuit que le mérite rédempteur du Christ prévient, non seulement l'apparition de la tache du péché habituel, mais encore toute communauté avec la faute originelle cause de la tache, supprimant ainsi la nécessité de cette apparition. Le mérite rédempteur du Christ opère de telle sorte qu'on ne peut pas dire

sans plus que Marie a péché en Adam. Car « pécher en Adam » dans son sens naturel et plein signifie être représenté par Adam comme par son chef dans le péché qu'il commet, donc être dépendant de lui de telle manière qu'on mérite en soi-même d'être indigne de la grâce.

Par le caractère particulier de son origine Marie ne dépend pas d'Adam de la même manière que les autres hommes. Elle ne peut devenir incapable de recevoir la grâce à cause du péché d'Adam que pour autant que ce péché peut devenir le sien par Adam. Comme membre du Christ elle ne peut en aucune façon devenir indigne de la grâce. On ne peut donc dire sans restriction que ce qui suit. Adam a péché aussi pour Marie, c'est-à-dire il a aliéné et perdu pour Marie l'état de justice originelle qu'elle avait reçu en lui et devait hériter de lui. Le péché d'Adam a, pour autant qu'il est en son pouvoir, rendu indigne de la grâce toute la race humaine, donc aussi Marie membre de la race humaine.

La liturgie nous fait comprendre l'Immaculée Conception par une double image. Elle décrit l'origine sans tache de Marie et celle de l'Église, dans le sens du Cantique, III, 6, comme le nuage d'encens montant du sacrifice du Christ, ou, conformément à l'origine de la Sagesse éternelle dans l'Ecclésiastique, XXIV, 5, comme la nuée lumineuse sortant de la bouche du Créateur. Cette image et ce parallèle doubles donnent d'une manière générale la représentation la plus significative et la plus élevée de l'origine immaculée de Marie. Ils la montrent comme origine de la mère de la grâce, de la vie et de la lumière à partir du côté du Christ et du sein spirituel de Dieu. Dans son origine Marie apparaît comme la colombe du Christ et de Dieu, comme la fille de la grâce, de la vie et de la lumière.

L'Écriture ne se prononce pas formellement sur

ce point de doctrine. L'image des privilèges et de la position de Marie donnée dans le protévangile, dans la salutation de l'ange et dans celle d'Élisabeth est cependant telle qu'elle contient nécessairement l'origine immaculée. Si Marie avait été soumise, ne fût-ce qu'un instant, au péché originel, sa communauté avec le Christ dans le combat victorieux contre le démon et dans la bénédiction unique apportant à tous les hommes le salut ne pourrait subsister. Ce dogme peut encore se prouver subsidiairement, mais clairement, par le Cantique, par les passages des psaumes sur la ville et le sanctuaire de Dieu et par le type d'Esther.

Pour les rapports de Marie avec le protévangile, Genèse, III, 15, nous pouvons renvoyer à notre chapitre premier. Dans notre but présent observons tout d'abord que Marie et son fils ont été promis avant la promulgation du jugement qui condamne les premiers parents et leurs descendants, qu'ils sont donc présentés comme n'appartenant même pas à la race prévaricatrice. Pour ce qui concerne le texte lui-même, il n'est pas essentiel de maintenir le féminin de la Vulgate « ipsa conteret » comme forme textuelle originale. Il suffit parfaitement que le contenu de cette leçon ecclésiastiquement authentique soit renfermé dans le sens de l'original. Ce dernier postule une hostilité victorieuse et commune de la femme et de sa semence vis-à-vis du démon.

Le sens du passage devient frappant et naturel quand on entend par semence du serpent, non « les pécheurs », mais « le péché » lui-même, spécialement « le péché du monde terrestre », c'est-à-dire de l'humanité, selon l'épître aux Romains, V, 12 et celle de Jean, I, 29. Ce péché, né en Adam par l'intermédiaire de la première femme, avait soumis toute l'humanité à la domination du diable. Même cette exégèse n'est pas essentielle pour notre but.

Marie est donc opposée au démon comme formant

avec le Christ un couple humain. Le démon peut l'attaquer, il ne le vaincra pas comme il a vaincu le premier couple, il sera au contraire vaincu par lui. Si même d'après le texte original la victoire sur le démon est attribuée en premier lieu à la puissance du Christ, la femme apparaît cependant au premier rang dans le combat. La victoire du démon avait été acquise en premier lieu dans la femme et étendue par son intermédiaire. Cette victoire a également été anéantie en premier lieu dans la femme, et brisée précisément par son intermédiaire. Une telle inimitié, commune avec le Christ, invincible et invaincue, châtiant le démon pour avoir séduit les hommes, l'humiliant en particulier pour avoir trompé la femme, exclut manifestement que Marie ait jamais eu la moindre communauté avec ce démon ou ait été soumise à sa domination. Elle postule au contraire qu'avec le Christ, toujours et dès le premier instant de son existence, Marie a été exclue du royaume du démon.

Nous retrouvons l'écho de cette promesse de parfaite et constante communauté avec le Christ dans la salutation d'Élisabeth. Marie y est présentée comme bénie entre les femmes, à côté du fruit béni de ses entrailles. Cette communauté de bénédiction, surtout en union avec le texte de la Genèse, III, 15, doit être conçue comme la communauté d'une bénédiction constante. Si Marie avait été soumise ne fût-ce qu'un instant à la malédiction avec les autres femmes, une telle association entre sa bénédiction et celle du Christ n'aurait pas été naturelle.

En union avec ces deux passages, le sens solennel de l'« *ave gratia plena* » dans la salutation de l'ange acquiert une portée si précise qu'il faut nécessairement y inclure la bénédiction constante. Celle-ci seule fait apparaître Marie, avec et à côté du Christ, comme la femme invaincue, victorieuse du démon, et comme

une source de bénédiction pour les hommes. L'expression grecque est encore plus claire et frappante, caractérisant Marie comme « la graciée » sans plus, c'est-à-dire comme celle qui a été munie de grâce d'une manière unique et parfaite. L'expression « Dominus tecum » a un sens non moins illimité. Dans le contexte elle définit une communauté constante avec Dieu, une protection constante et parfaite par lui.

Ces passages attribuent à la mère de Dieu une position tout à fait privilégiée au regard des autres hommes et imposent l'exemption constante du péché originel aussi longtemps que le contraire n'est pas prouvé par des motifs spéciaux et évidents. Ceux-ci n'existent nulle part. Au contraire la manière dont l'Église a compris ces passages, à quelques exceptions temporaires et partielles près, s'oppose nettement à la limitation de leur sens obvie.

Nous pouvons citer en premier lieu les deux passages strictement et certainement mariologiques du Cantique décrivant de manière figurée l'origine et l'essence de Marie. Le premier, II, 2, propose celle qui est bénie entre les femmes comme un lys parmi les épines, de même qu'il présente le Christ comme un pommier parmi les arbres sauvages de la forêt. Le second passage, VI, 9, dépeint Marie sous l'image de l'aurore matinale, la distinguant des autres humains qui ont reçu la grâce, comme un être lumineux appartenant entièrement au ciel.

Citons ensuite, en vertu des rapports qui unissent Marie et l'Église, les passages toujours appliqués à Marie et décrivant l'origine (III, 6) et la beauté (IV, 1ss.) de l'Église. Ils se rapportent dans leur sens le plus entier à Marie et expriment, ainsi conçus, d'une manière frappante sa totale et originelle pureté. Dans ce contexte l'Église est présentée comme ayant été sanctifiée en vertu de son origine divine, non comme ayant été purifiée ultérieurement, mais comme pure

dès le début, et donc comme l'épouse entièrement immaculée.

Dans ce contexte les images du jardin fermé et de la source scellée signifient également pour Marie la pureté spirituelle constante et totale, l'intégrité de l'âme plus encore que la virginité corporelle. Ces images montrent en même temps et de manière concrète comment la pureté inviolée de Marie est unie très intimement à son rôle de mère de la grâce.

Dès l'origine de la controverse les défenseurs de l'Immaculée Conception ont utilisé avec une préférence marquée les passages des psaumes parlant de la fondation, de la sanctification et de la protection de la ville et du temple de Dieu. Ces passages font valoir particulièrement la nécessité et la convenance internes de la sainteté perpétuelle de Marie.

Parmi les types nous pouvons au moins faire valoir celui d'Esther. Le psaume CXVII, manifestement typique, se rapporte très probablement à la délivrance des Juifs par Mardochée et Esther. Dans son épître aux Colossiens, II, 13 ss., l'Apôtre paraît avoir emprunté les traits où il décrit la victoire du Christ sur le démon à la manière dont les projets iniques d'Aman ont été déjoués. A supposer le sens typique de tout le récit Esther doit être le type de Marie et apparaît surtout comme telle dans les paroles du roi si fréquemment citées : « Tu ne mourras pas, car cette loi n'a pas été portée pour toi mais pour tous les autres. »

CHAPITRE X

L'IMPECCABILITÉ DE MARIE

Les mêmes motifs qui postulent chez Marie une sainteté initiale la rendant exempte du péché originel, postulent aussi une perfection de sainteté lui permettant de vaincre le péché d'une manière universelle. Ils postulent en premier lieu la même exemption de tout ce qui a trait au péché que celle dont jouissaient nos premiers parents avant la faute originelle. Ils postulent en même temps, à la différence des premiers parents, une préservation ou un affermissement contre tout péché tels que les possède le Christ, l'« homme nouveau ».

L'entière absence de tout ce qui est péché comprend l'exemption de tous les mouvements naturels involontaires de la concupiscence déréglée, péchés matériels ou inclinations au péché, et de tous les actes entièrement ou partiellement volontaires constituant des péchés formels, propres ou personnels. L'exemption des mouvements de la concupiscence mauvaise est donnée immédiatement avec la préservation parfaite du péché originel. Car cette grâce de sanctification possède la même vertu que celle de la condition originelle perdue.

Il n'est cependant pas exclu qu'en Marie cette exemption ait été plus parfaite qu'en Adam, du moins depuis la conception du Christ, acquérant une ressemblance particulière avec le privilège analogue de ce dernier. L'exemption de péché personnel au contraire

doit être regardée comme un privilège spécial de la nouvelle Ève, épouse de l'Adam céleste. Avec le Christ Marie doit être le principe du rétablissement inébranlable de la sainteté perdue. C'est pourquoi cette exemption est regardée comme un effet spécifique de la seconde sanctification de Marie lors de la conception du Christ.

Dans les deux sens la pureté de Marie est concrétisée par l'image de l'arche d'alliance faite de bois imputrescible, revêtue à l'intérieur et à l'extérieur de l'or le plus pur et recouverte de la gloire de Dieu, et par l'image de la femme céleste revêtue du soleil. La première image représente surtout le premier aspect, la seconde le second aspect de la pureté de Marie.

Nous établissons en premier lieu pour chaque privilège son absolue certitude, et examinons ensuite sa nature et son principe.

Que Marie n'ait de fait jamais ressenti un mouvement actuel de concupiscence déréglée est, sinon une doctrine de foi, du moins une vérité proche de la foi, sur la base de l'accord presque absolu des Pères et théologiens depuis le cinquième siècle et à cause du lien intime de cette doctrine avec la définition de l'Immaculée Conception. Cela relève de la communauté de Marie avec le Christ dans la lutte victorieuse contre le démon et ses œuvres. Cette communauté doit faire en sorte, non seulement que le péché ne règne pas en Marie, mais encore qu'il n'habite et n'opère d'aucune manière en elle.

C'est ce qui correspond à la pureté virginale universelle et suprême que la Tradition attribue à Marie. C'est ce qui relève de cette plénitude de grâce et de justice qui fait que, selon l'idée de la Tradition, Marie est distincte, non seulement de l'humanité déchue, mais encore de l'Ève non encore tombée, et que, épouse de l'Adam céleste, elle est semblable à ce dernier. C'est ce que demande enfin le caractère

céleste et spirituel de toute l'essence et de toute la vie de Marie, sur la base de quoi les Pères la placent au niveau des anges et même au-dessus d'eux. C'est ce qui suit en particulier de l'exemption de tout péché personnel si petit soit-il, laquelle ne peut être normalement sans exemption de la concupiscence, et d'autre part de l'exemption du péché originel. Ceci a lieu d'une manière double. La présence des mouvements déréglés a toujours été regardée comme un signe du péché originel, ou comme un reste de celui-ci dans les justifiés. Ensuite la préservation de Marie de toute tache du péché originel inclut normalement la préservation de tout ce qui appartient en quelque manière à l'apparition et à l'essence de la faute originelle.

On a objecté contre le motif théologique de ce privilège que l'exemption de la concupiscence n'appartient pas essentiellement à la sainteté, et même que le degré suprême de sainteté peut coexister comme chez saint Paul avec « la loi qui règne dans les membres ». Cette exemption n'en appartient pas moins à la sanctification idéale de tout l'homme. La dignité unique de Marie et sa position d'exemple idéal des effets de la grâce rédemptrice exigent une pureté suprême, non seulement du sentiment, mais encore de toute la vie.

On a objecté contre la doctrine elle-même qu'avec la concupiscence disparaît en Marie l'occasion et donc le mérite de lutter contre elle. Mais comme le remarque saint Thomas dans la III^a pars, q. 27, a. 2, il n'est pas nécessaire d'admettre chez Marie toute occasion de mérite. Elle a eu des occasions toutes particulières d'exercer le plus haut renoncement en offrant son divin Fils en sacrifice et en partageant toutes ses souffrances.

Pour ce qui concerne spécialement la lutte contre le péché, Marie doit la mener sous l'angle où il se

rencontre directement avec le péché des anges et des premiers hommes. Sa tâche consiste à combattre la tentation objective d'orgueil par la plus profonde humilité, laquelle atteint chez elle, vis-à-vis de la grâce de la maternité divine, le plus haut degré dans la reconnaissance de son néant propre, de même que chez le Christ elle atteint vis-à-vis de la divinité de sa personne le plus haut degré d'anéantissement de soi. Du point de vue du mérite personnel et moral de Marie il faut d'une manière générale mettre plus l'accent sur l'humilité et l'obéissance que sur la maîtrise des passions terrestres et sensibles, et en particulier que sur la conservation de la virginité.

Les opinions des théologiens diffèrent quant au mode dont l'exemption des mouvements de la concupiscence a été opérée en Marie, ou dont la source de ceux-ci a été rendue inefficace ou réprimée. Il faut admettre comme certain que depuis le moment de la conception de Marie l'exemption de la concupiscence a été au moins fondée et constituée en elle sous la forme où elle avait existé dans la condition originelle. Chez Marie aussi cette préservation ne doit donc pas seulement être ramenée à une protection divine, mais à une grâce durable. A la base se trouve un don de la grâce qui transfigure et purifie intérieurement toute sa nature, qui par conséquent subordonne la chair à l'esprit et la fait pénétrer par lui de telle sorte qu'elle ne peut se mouvoir de façon désordonnée contre l'esprit ni même en général se mouvoir sans le consentement préalable de la volonté raisonnable.

Nous pouvons cependant admettre avec tous les théologiens qu'il y eut encore pour le temps qui suivit la conception du Christ un perfectionnement de l'exemption originelle de concupiscence. Ce perfectionnement paraît avoir été, non seulement graduel, mais encore essentiel, de telle sorte que la seconde exemption se rapporte à la première comme l'extinc-

tion à l'enchaînement, comme la mort au sommeil, ou comme le déracinement à la ligature, comme la mort parfaite à la simple mortification. L'unité de la chair de Marie avec la chair du Christ opérée par la conception du Christ exige normalement dans la chair de Marie une pureté semblable à celle de la chair du Christ. Or la pureté de la chair du Christ participe de la pureté du corps transfiguré par la gloire, dans lequel les mouvements de la chair précédant la raison sont à jamais et intérieurement impossibles.

Il est vrai que de ce point de vue non plus la ressemblance de Marie avec le Christ n'est pas parfaite. Il semble bien pourtant qu'on doive admettre un tel dépassement de la condition originelle d'après la nature de la chose et les dires des Pères, qui font apparaître dans la conception du Christ une seconde purification, parfaite et définitive, de la chair de Marie. Supposant que la première purification rétablit déjà la pureté de la condition originelle, la seconde ne peut être qu'une sorte d'anticipation de la pureté de la gloire.

Il est également certain que Marie n'a de fait jamais commis un péché actuel ou personnel, ni mortel, qui lui aurait fait perdre la grâce sanctifiante, ni véniel, qui aurait laissé une tache sur la robe de la grâce. Le concile de Trente (session 6, canon 23) a proclamé d'autorité que c'était une vérité catholique. La preuve théologique se trouve dans l'idée traditionnelle de la pureté suprême de la mère de Dieu, de la parfaite ressemblance de Marie avec le Christ, de l'opposition absolue entre l'Ève céleste et l'Ève pécheresse, comme dans le rapport typique de Marie avec l'Église dont elle a préfiguré la pureté idéale.

Cette idée s'établit plus clairement et plus solidement en faveur de l'absence de fautes personnelles qu'en faveur de l'absence de concupiscence, sur la base de la doctrine de l'Écriture concernant la communauté

de Marie avec le Christ dans la lutte contre le démon, et sa protection et bénédiction unique par Dieu et par le Christ, accompagnée de sa plénitude de grâce. Le Christ se doit de réaliser de manière parfaite en Marie, cœur de l'Église, son amour pour l'Église qu'il a constituée sans tache ni ride (Eph., V, 27). La preuve de ceci se base sur la pureté totale de l'épouse du Christ enseignée par le Cantique (IV, 7) et sur l'image typique de la femme revêtue du soleil. Le défaut passager de cette doctrine chez quelques Pères anciens est abondamment comblé par l'enseignement unanime de la Tradition depuis le concile d'Ephèse. Ce défaut est d'ailleurs limité à certaines régions et prouve uniquement qu'à cette époque la notion ecclésiastique de la pureté de Marie ne s'est pas encore répandue universellement dans toute sa force et sa signification.

Conformément à la doctrine de l'Église et à la nature de la chose, l'absence de péché chez Marie a son motif dans une grâce surnaturelle spéciale ou plutôt dans un privilège de la grâce accordé d'une façon exceptionnelle. Le centre de gravité de ce privilège se trouve dans la plénitude des grâces surnaturelles de sanctification, des grâces actuelles comme de la grâce habituelle, au moyen desquelles Dieu, qui est d'une manière particulière avec Marie et en elle, la guide de telle sorte qu'elle ne tombe jamais dans le péché.

Mais pour définir ultérieurement cette grâce et son mode d'action il faut se demander si c'est uniquement l'existence, et non aussi la possibilité du péché qui a été supprimée, ou plutôt si l'existence du péché n'a pas été supprimée par la suppression de sa possibilité. Il est évident et clair que Marie se distingue de Dieu et du Christ par le fait que son essence est capable de péché. Mais il est également clair que, eu égard à la protection et à l'assistance divines, on peut et doit dire en un certain sens que Marie n'a pas pu pécher,

qu'en elle le péché a été impossible, et que l'absence de péché inclut pour elle une impeccabilité. Cela est au moins vrai dans le sens où on dit du magistère ecclésiastique que dans certains actes déterminés il ne peut pas se tromper, et que cette absence d'erreur inclut une infaillibilité.

En fait l'impeccabilité de Marie, colonne et base de la sainteté, est l'image et la garantie de l'infaillibilité de l'Église, colonne et base de la vérité. Celle-ci repose sur la parole : « Je suis avec vous tous les jours », celle-là sur cette autre : « Le Seigneur est avec vous ». L'une et l'autre sont prédites typologiquement dans le psaume XLV, 5 : « Les eaux du fleuve réjouissent la cité de Dieu, le sanctuaire, la demeure du Très-Haut. Dieu habite en elle, elle ne sera pas ébranlée. »

Mais presque aucun théologien, aucun pour ce qui concerne le temps précédant la conception du Christ, n'admet une impeccabilité en ce sens que Marie soit devenue comme le Christ intérieurement incapable de péché, qu'elle ait perdu le pouvoir de pécher et la défectibilité naturelle de sa volonté. Pour le temps qui suit la conception du Christ cette impeccabilité est au contraire affirmée par tous les théologiens classiques du treizième siècle. Plus tard on a abandonné cette doctrine mal expliquée et parfois proposée d'une manière erronée. Il est probable que saint Thomas lui-même y a déjà renoncé dans ses écrits postérieurs. Par la suite on a simplement présenté l'impeccabilité de Marie, même pour le temps qui suit la conception du Christ, d'après le critère de la grâce de la persévérance finale chez les autres justifiés. Mais l'idée profonde des théologiens du XIII^e siècle ne nous paraît pas devoir être sacrifiée aussi facilement. L'impeccabilité de Marie peut être formulée avec plus de profondeur et de force, même pour le temps précédant la conception du Christ, en y rapportant la grâce de la maternité telle que nous l'avons exposée au chapitre sixième.

La grâce de la maternité divine fonde une impeccabilité plus universelle que l'affermissement dans le bien accordé aux autres saints ; elle le fait d'une manière autre et supérieure. L'action divine qui préserve Marie de tout péché ne repose pas simplement sur un dessein réel, sur une promesse de Dieu ou sur une ordonnance établie en considération de fins extérieures déterminées, comme celle qui fit des apôtres les dignes fondements de l'Église. Elle repose sur l'union personnelle tout à fait unique de Marie avec Dieu, qui fait de Marie l'épouse et le vêtement de Dieu.

En vertu de cette union Dieu se doit à sa propre dignité de préserver Marie du péché, afin qu'un tel péché ne retombe pas sur lui, le faisant paraître comme y participant. En vertu de cette union, toutes les grâces nécessaires pour écarter le péché sont assurées et garanties à Marie. En vertu de cette union Marie est entièrement assumée en Dieu, entourée et remplie de lui. L'impossibilité de permettre le péché n'est pas comme en d'autres cas extérieure au sujet, elle doit être regardée comme lui étant immanente, fondée par son caractère interne. Cela correspond également au rapport de Marie avec l'Église, dont elle se présente comme la pierre fondamentale, la racine et le cœur.

Considérée abstraitement en soi et pour soi, la plénitude de grâce créée ne peut évidemment opérer dans la volonté de Marie qu'une incapacité morale de péché, analogue à celle qui peut exister en d'autres saints vis-à-vis du péché mortel. Mais regardée concrètement ou unie à la grâce de la maternité comme la racine et l'âme dont elle est le fruit et l'organe, cette plénitude de grâce fonde dès avant la conception du Christ une incapacité de péché absolue.

Après la conception du Christ, la maternité divine étant achevée, l'impeccabilité de Marie reçoit un caractère essentiellement supérieur par rapport aussi à la condition interne des facultés de l'âme. Ce caractère

n'est pas épuisé par la notion ordinaire de l'incapacité morale de pécher. Il inclut en un certain sens une incapacité physique. Déjà la maternité humaine produit de sa nature une transformation si merveilleuse que toutes les pensées et aspirations de la mère reçoivent une orientation nouvelle, que la vie de la mère est pour ainsi dire absorbée par celle de l'enfant. Combien plus la maternité divine, où la nature et la grâce se compénètrent, où le fils est en même temps l'époux, le père et le créateur de la mère, où tous les liens de l'amour naturel le plus solide attachent Marie à Dieu, a-t-elle dû transformer la vie intérieure de Marie. Elle peut dire d'une façon bien supérieure à l'Apôtre : « Je vis, non, ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi. » (épître aux Galates, II, 20)

De ce point de vue la grâce de la maternité agit d'une manière semblable à la lumière de gloire, pour autant que celle-ci ne fait plus apparaître aucun bien extérieur à Dieu comme désirable sinon en Dieu. C'est ainsi que l'impeccabilité de Marie, surtout depuis la conception du Christ, se présente comme le reflet de l'impeccabilité du Christ. Si elle reste de loin inférieure à celle-ci, elle ne lui est pas moins semblable en ce qu'elle doit être regardée comme une incapacité absolue et intime.

Comme conclusion et pour compléter ce que nous avons dit sur l'impeccabilité de Marie, soulignons encore les points suivants. Marie présente déjà durant sa vie terrestre cette pureté parfaite de péché et cette perfection de justice qui ne seront réalisées dans les autres membres de l'Église qu'après la mort et qui ne peuvent être que poursuivies ici-bas. De même elle possède depuis le début de sa vie terrestre la perfection de pureté et de justice dont les anges sont capables en vertu de leur nature purement spirituelle. Mais comme la grâce intérieure qui cause en Marie l'exemption de tout péché est supérieure à celle des anges

et que de plus la grâce de la maternité rend le péché absolument impossible, Marie possède une exemption de péché supérieure à celle des anges. De ce dernier point de vue elle possède le degré le plus élevé, ou plutôt la plus haute forme de pureté vis-à-vis du péché qui est concevable dans une simple créature.

CHAPITRE XI

LA RÉSURRECTION ET L'ASSOMPTION DE MARIE

Les développements de Scheeben sur l'assomption anticipée de Marie se lisent avec un intérêt particulier à la lumière de la définition du premier novembre 1950. Ils dévoilent au lecteur la très fine sensibilité théologique de l'auteur. Car tout ce qu'il avait écrit avant 1880 sur ce point trouve sa confirmation dans la constitution papale « Munificentissimus Deus ». Tout cela nous paraît évident aujourd'hui ; ce l'était moins à son époque.

Comme le début du chapitre en témoigne, beaucoup de théologiens cherchaient encore à démontrer cette doctrine par l'établissement d'une tradition remontant aux apôtres. Cette tentative a encore été faite en notre siècle. Scheeben rompt délibérément avec cette insoutenable reconstruction historique dont il souligne l'impossibilité. Il se base uniquement sur l'idée d'ensemble de Marie telle que la présente l'Écriture et sur la connexion interne avec d'autres doctrines mariales dogmatisées, surtout celles de la virginité perpétuelle et de l'immaculée conception. L'idée de la « mère-épouse de Dieu » se confirme ici d'une manière éclatante. La définition ne doit rien faire modifier ni ajouter aux exposés de Scheeben. Il ne pouvait encore s'étendre sur la conscience générale que l'Église a de sa foi dans la mesure où le fait la bulle de Pie XII.

On suivra avec intérêt ce que Scheeben écrit en conclusion du chapitre concernant la possibilité d'une

définition et comment il en admet l'opportunité. On remarquera également à quel point il s'oppose à un parallélisme trop poussé entre l'assomption au ciel de Marie et la résurrection et ascension du Christ. Malgré l'union très intime de Marie avec le Christ il affirme toujours soigneusement la distance infinie qui les sépare.

On n'omettra pas de considérer les trois éléments dans lesquels Scheeben décompose, par souci de correction théologique, la position de Marie vis-à-vis de la mort, à savoir la mort elle-même, l'incorruption du corps séparé de l'âme, et la résurrection et assomption anticipées. Le développement du second élément est un peu négligé par l'auteur, bien qu'il vaille la peine d'un examen particulier.

La doctrine de l'assomption corporelle de Marie a souvent été conçue et proposée d'une manière très peu propice à en faire un objet de grand intérêt théologique ou à lui donner une place harmonieuse dans l'ensemble des dogmes. On s'est en effet représenté l'assomption de Marie comme on s'est représenté celle de saint Jean l'Évangéliste, c'est-à-dire comme un fait historique externe, constaté visuellement à l'origine et se transmettant ensuite par une tradition qui s'appuie sur le défaut de reliques et sur le tombeau trouvé vide. On ajoute à ceci que le fait a été constaté et transmis par les apôtres, que la nouvelle a été confirmée par des motifs de convenance supérieure plaidant pour sa vérité, et que la doctrine ainsi constituée a reçu dans l'Église une extension de plus en plus grande et une sanction liturgique. Cette voie ne permet pas encore d'aboutir à une certitude dogmatique. Car les motifs de convenance, ne mettant pas la doctrine dans un lien nécessaire avec le dogme comme on le suppose ici, n'engendrent pas la certitude par eux-mêmes. Ils ne peuvent pas non plus donner à la transmission historique du fait l'appui dont cette

transmission ne peut se passer dans ce cas. Car le témoignage explicite du fait apparaît si tardivement et dans des conditions telles qu'il ne peut donner qu'à grand'peine, ou ne donne même pas la garantie d'une tradition sûre existant auparavant et se rattachant au fait lui-même.

La tradition historique comme telle est très défectueuse. On ne peut rapporter aucun témoignage certain et explicite en faveur de l'assomption corporelle de Marie avant la fin du sixième ou au plus tôt du cinquième siècle. Au quatrième siècle Épiphane, bien que proche du lieu des événements et préoccupé sérieusement de la fin de Marie (Haer., LXXVIII, n. 11 et 23, et LXXIX, n. 5), ignore tout d'une tradition concernant cette fin et ne paraît même pas connaître l'existence d'une légende.

Dans ces conditions il est extrêmement ingrat, parce qu'impossible, et plus nocif qu'utile de vouloir reconstituer jusqu'aux temps apostoliques une tradition historique en faveur de cette vérité théologique. Il n'est pas possible d'enjamber l'espace vide des six premiers siècles. Et l'existence d'une tradition implicite, qu'on peut souvent admettre à défaut d'autres témoignages, n'est possible que si le fait en question ne repose pas uniquement sur une déclaration positive, en d'autres mots s'il peut être considéré comme inclus en d'autres faits ou doctrines dogmatiques.

Il ne suffit pas seulement pour notre problème de dégager la pure substance du fait de son revêtement de légende. Il faut entièrement renoncer à chercher si, en dehors de l'Écriture et de l'idée traditionnelle de l'Immaculée Conception, il existe encore une tradition apostolique positive et expresse sur la substance du fait. Il vaut mieux traiter ce « fait » comme les « faits » connexes de l'Immaculée Conception et de l'impeccabilité. En réalité tous les doutes sont nés du faux point de vue selon lequel, pour être certain,

ce fait doit se prouver par des moyens historiques confirmés par l'Église.

Du point de vue théologique les problèmes concernant la mort de Marie relèvent de la question de savoir dans quelle mesure Marie a été soumise au sort commun des hommes pour ce qui concerne sa vie terrestre, ou plutôt dans quelle mesure elle a eu part aux privilèges du Christ. Cette question doit être décidée en premier lieu d'après l'idée biblique et traditionnelle de la dignité et de la fonction de Marie. Cette idée renferme non seulement des allusions vagues et lointaines, mais des indications nettes et concluantes de ces privilèges, lesquels ont pénétré dans la conscience de l'Église avec une clarté et une force croissantes.

Voici à quoi se ramènent ces privilèges. Marie, « temple inébranlable et lampe inextinguible » comme saint Cyrille l'a appelée à Éphèse, ne fut pas soumise comme les autres hommes à la domination ou aux liens de la mort, selon l'expression du sacramentaire grégorien. Cette liberté des liens de la mort vaut en premier lieu pour la nécessité et la cause de cette mort, en second lieu pour sa conséquence naturelle, la corruption du corps, qui peut être regardée comme son achèvement total, en troisième lieu pour sa continuation jusqu'à la résurrection générale.

Pour ce qui concerne le premier point il est absolument certain d'après la conception constante et universelle de l'Église que Marie est morte de fait. Ce n'est pas la loi générale de la mort qui permet de conclure immédiatement à cette mort, puisqu'elle ne s'applique pas formellement et directement à Marie. Par sa liberté de tout péché et en particulier du péché originel Marie n'est pas soumise à la mort de droit. On ne peut pas dire non plus que Marie est soumise à la loi de la mort en vertu de sa nature mortelle. Cette nature ne rend la mort nécessaire que

pour autant que la personne qui la possède n'acquiert pas un droit surnaturel à la durée éternelle de sa nature.

La grâce de la maternité divine aurait sans aucun doute fondé un tel droit, si elle n'avait pas précisément fait de Marie la mère du Rédempteur. L'économie de la rédemption demande avec la mort du Christ la mort de Marie. Cette mort ne doit pas être une seconde mort expiatoire, mais manifester sa vraie nature humaine en même temps que celle de son Fils. Si la mort de Marie doit tomber sous une loi absolument générale, ne souffrant pas d'exception, voici comment il faut formuler cette loi : après la chute tout achèvement final de l'homme doit être atteint en passant par la dissolution de la vie corporelle. Cette loi n'a pas plus à faire avec le règne de la mort que l'économie de la rédemption et laisse donc intacte la liberté de Marie vis-à-vis de ce règne.

A cette liberté de la mort se rattache, comme chez le Christ, la liberté de toutes les maladies proprement dites, et donc de la mort résultant de la maladie. La conformité au Christ dans sa mort violente n'est pas requise parce que la mort de Marie ne doit pas être une mort expiatoire. D'ailleurs Marie avait déjà compati sous la croix à l'agonie du Christ. Pour les mêmes motifs la mort de Marie n'a pas été une mort pénible.

Selon une conception généralisée depuis le moyen âge la mort de Marie a été semblable à la mort du Christ en ce qu'elle n'a pas seulement été acceptée librement dans une obéissance humble et aimante, mais subie proprement par amour. Cela soit à la manière d'une consommation de la force naturelle par le désir de l'amour, soit par la violence d'une extase d'amour qui a séparé l'âme du corps, soit parce que Marie a mêlé Dieu par son amour à ne pas lui conserver plus longtemps la vie corporelle. C'est ainsi que la mort de Marie se présente comme un holocauste d'amour,

par lequel le sacrifice offert sous la croix dans les souffrances spirituelles extrêmes s'est accompli extérieurement sous une forme douce et aimable comme par un sommeil d'amour. Sa mort est l'idéal d'une mort sainte et bienheureuse. Par la grâce rédemptrice du Christ cette mort qui est la « rançon du péché » chez les justifiés doit lui devenir semblable.

La mort de Marie n'est pas un effet du règne de la mort, mais appartient entièrement à l'ordre de la grâce. La liberté de Marie vis-à-vis de ce règne se manifeste encore davantage en ce que son corps n'a pas été soumis à la conséquence naturelle et à l'achèvement de la mort, la corruption. Il échappe au sort que Dieu a spécialement promulgué comme châtiment en décrétant la mort. La mort est un mal qui ne présente rien d'indigne en soi, qui peut au contraire être honorable et glorieux en certaines circonstances. Il n'en est pas de même de la corruption. Celle-ci est une déformation qui ne peut en aucune façon être honorable ou glorieuse, qui est toujours humiliante, et qui apparaît même dans la mort du juste comme un reste de la malédiction du péché.

C'est pourquoi la corruption appartient aux maux qui sont totalement incompatibles avec la dignité et la fonction de Marie, en particulier avec la consécration de tout son être par l'unité matrimoniale et maternelle avec le Christ, et qui sont donc exclus pour un motif analogue à celui pour lequel ils le sont chez le Christ. La sentence du psaume : « Tu ne feras pas voir la corruption à ton saint » (psaume XV, 10) doit être étendue à Marie par une nécessité interne. L'intégrité de Marie comme exclusion de la corruption correspond à la triple intégrité de sa virginité parfaite, c'est-à-dire d'abord à l'exclusion de tout mélange avec une chair étrangère dans la conception de son fils, ensuite à l'exclusion de toute atteinte à son sein maternel dans la naissance, et en troisième lieu à

l'exclusion de toute concupiscence de péché, exclusion parfaite par la conception du Christ.

Presque tous les motifs qui plaident pour cette triple forme d'intégrité virginale valent aussi pour l'absence de la corruption. La troisième forme s'y rattache directement, présentant la chair de Marie comme une chair glorifiée, spirituelle et céleste. Les types bibliques toujours reconnus de l'intégrité virginale, par exemple l'arche d'alliance faite de bois incorruptible et le trône d'ivoire de Salomon, s'appliquent autant à l'incorruptibilité du corps de Marie.

Inversement on ne peut trouver aucun motif qui fasse apparaître la corruption comme indiquée ou tolérable. Si on veut invoquer la communauté avec les autres hommes, celle-ci est supprimée par la communauté spéciale avec le Christ. Même abstraction faite de ceci, le motif qui entraîne la corruption chez les autres hommes disparaît chez Marie à cause de son entière liberté vis-à-vis du péché. Si cette liberté ne repose que sur la rédemption par le Christ, il serait cependant contraire à la dignité du Rédempteur et à toute l'économie de la rédemption que ce corps, qui fut le siège et l'organe du principe de la délivrance de toute corruption et l'intermédiaire de son union avec les autres rachetés, ait été abandonné à la décomposition.

Aucun théologien catholique n'a d'ailleurs jamais ouvertement et directement mis en doute l'évidence de ces motifs, pas même les théologiens qui ont mis en question la certitude de la résurrection anticipée de Marie. L'incorruptibilité du corps de Marie est évidemment incluse dans la doctrine de sa réanimation anticipée et de son assomption. Mais formellement cette incorruptibilité est encore plus certaine que la réanimation, se trouvant sur la même ligne que la virginité universelle à laquelle elle est unie par les Pères. Elle constitue donc un principe à partir duquel on peut conclure à la nécessité de la réanimation.

Dans l'hypothèse de l'incorruptibilité du corps on admet facilement le troisième élément de la liberté vis-à-vis du règne de la mort. Cet élément est surtout défini par l'Église de la manière suivante : chez Marie la réanimation et glorification ne doit pas avoir lieu lors de la résurrection générale, mais comme chez le Christ dans le plus bref délai possible. Car l'incorruptibilité du corps ne peut pas correspondre aux motifs sur lesquels elle repose sans une réanimation immédiate. Les Pères et théologiens traitent, chez Marie comme chez le Christ, l'incorruptibilité et la résurrection immédiate comme des notions qui se postulent l'une l'autre.

Cette relation réciproque apparaît surtout dans le fait qu'une séparation du corps et de l'âme plus longue que ne l'exigerait l'utilité de la mort manifesterait le règne de la mort autant que le ferait la corruption du corps. Dans les Actes des Apôtres, II, 24, la prophétie sur la liberté du Christ vis-à-vis de la corruption est donnée comme preuve de sa résurrection. Pour Marie aussi l'incorruptibilité du corps inclut la réanimation immédiate. En fait l'entière communauté de Marie avec le Christ dans ce domaine est également fixée par une prophétie, à savoir par le protévangile. La communauté de Marie avec le Christ dans l'hostilité invincible et victorieuse contre l'enfer comprend l'exclusion et la défaite totale de tous les maux que le démon a fait venir avec le péché sur l'humanité, et dans la continuation desquels le règne de l'adversaire de Dieu et la destruction du règne de Dieu dans l'humanité sont représentés.

Parmi ces maux nous trouvons selon l'Apôtre (Rom., V et VIII ; I Cor., XV, 24 ss., 54 ss. ; Hébr., II, 14 s.), en dehors du péché et de la concupiscence, comme « dernier ennemi », la mort. C'est pourquoi aussi la résurrection du Christ, réalisant la victoire sur la mort, est conçue comme l'achèvement de la

victoire sur l'enfer. Marie a vaincu parfaitement le péché par son immunité à l'égard de la concupiscence et par sa conception virginale. Elle doit également vaincre avec le Christ et dans son corps le règne de mort de l'enfer par sa résurrection anticipée.

En dehors de la promesse du protévangile la communauté spéciale de Marie avec le Christ concernant la réanimation et glorification de son corps est garantie par une série d'éléments théologiques fondés directement ou indirectement sur la maternité divine. En premier lieu une séparation durable entre le corps et l'âme chez la mère de Dieu, mère de Dieu par son corps, est inconcevable, de la même manière qu'elle l'est chez le Christ à cause de l'union hypostatique. Ensuite la qualité d'épouse et de mère du Christ exige une communauté de vie parfaite avec le Christ, qui ne peut être interrompue que pour un temps et dans le but d'une union plus parfaite. La doctrine de saint Paul (Éph., VI, 25 ss.) sur l'amour de l'homme pour la femme comme pour sa chair, réalisé d'une manière idéale dans l'amour du Christ pour l'Église, s'applique d'autant plus ici que Marie est d'une manière toute spéciale chair du Christ et membre principal de l'Église.

A cela s'ajoutent les principes de l'Écriture sur la vénération due au père et à la mère et sur la communauté de gloire avec le Christ promise à ses serviteurs et aux compagnons de ses souffrances et de sa mort. L'honneur de la mère demande l'assurance la plus parfaite possible de toute son existence ; le service maternel rendu par Marie, communiquant sa substance corporelle au Christ, l'engendrant et le nourrissant, demande d'une manière spéciale la glorification de son corps. La communion unique, suprême et très intime de Marie aux souffrances et à la mort du Christ exige également la communion parfaite à la vie glorieuse du Christ.

En dernier lieu Marie, organe et collaboratrice dans l'œuvre de la rédemption, doit recevoir en elle de la manière la plus complète les fruits de la rédemption. Elle doit recevoir d'autant plus le fruit de l'incorruption que ce n'est que dans un corps ressuscité et glorifié qu'elle peut poursuivre en communauté avec le Christ son œuvre de médiatrice et être pour les autres hommes le gage parfait de l'efficacité de cette rédemption. Sous ce rapport on peut même dire que sans résurrection et glorification la communauté de Marie avec le Christ, nouvelle Ève au côté de l'Adam céleste, serait essentiellement lésée. Et précisément là où on attendrait à côté du Christ la plus haute manifestation de l'efficacité de la rédemption, ce gage de rédemption ferait défaut. Ferait en particulier défaut dans l'économie de la rédemption l'image de l'immuabilité et de la vigueur éternelle de l'Église.

A la lumière de tous ces motifs l'application des paroles du psaume : « Entre, Seigneur, dans ton repos, toi et l'arche de ta sanctification », ainsi que celle du triple transfert de l'arche d'alliance, par le Jourdain dans la terre promise, sur la montagne de Sion et dans le temple de Salomon, à l'assomption de Marie au ciel, et à son assomption corporelle, application courante depuis Modeste et André de Crète, apparaît non plus comme une accommodation arbitraire mais comme un symbolisme justifié, cela d'autant plus que l'arche d'alliance est en premier lieu le type du corps de Marie. De même tout semble indiquer que l'arche d'alliance vue par saint Jean dans son Apocalypse, I, 19, au ciel dans le temple de Dieu, n'est autre chose que le symbole de Marie et montre par conséquent l'accomplissement du type cité.

Il faut expliquer aussi en union avec cet antitype de l'arche d'alliance la vision qui suit immédiatement et qui se rapporte sans aucun doute à la prophétie

du protévangile. La femme paraissant au ciel revêtue du soleil doit être comprise en ce sens que les traits de l'image de l'Église décrivent la mère du Christ déjà glorifiée dans son corps et dans son âme. Ce n'est que dans sa pleine glorification que Marie est le type achevé de la nature céleste de l'Église et de son invincibilité dans la lutte contre le dragon. De cette manière on retrouve précisément chez saint Jean, de qui on attend de préférence une relation sur la fin de Marie et à qui on rapporte aussi les anciennes légendes la concernant, une indication sur cette fin, formulée mystiquement il est vrai, mais montrant néanmoins de façon très expressive le sens dogmatique profond du fait.

De toute façon l'assomption corporelle de Marie au ciel est fondée si profondément et contenue si clairement dans la notion biblique et dogmatique de sa personne que l'Église n'a pas eu besoin pour l'établir d'une tradition historique spéciale. C'est pourquoi la fête ecclésiastique de la dormition ou de l'assomption au ciel de la mère de Dieu s'est établie d'elle-même dès le début, à l'opposé de la célébration de la mort des autres saints, de leur glorification dans le corps et dans l'âme. Si en Orient on s'est plus ou moins basé en cela sur une tradition historique, en particulier sur le tombeau vide, l'idée proprement dite de la fête repose sur un fondement entièrement dogmatique. Dans l'Église latine l'indépendance de la conception de l'Église vis-à-vis des légendes est d'autant plus manifeste que, précisément à l'époque où le pape Gélase condamne comme apocryphe l'ouvrage « *De transitu Beatae Mariae Virginis* », les liturgies latines expriment clairement ce point de doctrine sous une forme théologique.

En ce qui concerne l'application du texte de l'Apocalypse (XI, 19) : « Le temple de Dieu au ciel s'ouvrit, et l'arche d'alliance devint visible dans son temple »,

soulignons encore ce qui suit. Il est évident que dans cette vision l'arche d'alliance, comme ailleurs l'agneau, est symbolique. Or dans l'Apocalypse l'humanité du Christ est toujours représentée par l'agneau se trouvant sur le trône de Dieu, donc au-dessus de l'arche d'alliance. Elle ne peut donc pas être désignée par l'arche d'alliance. Par conséquent, l'arche d'alliance ne peut désigner, soit exclusivement, soit en première place, que la mère de l'agneau, puisque l'Église elle-même n'apparaît jamais comme arche d'alliance, mais toujours comme la cité ou la maison de Dieu.

Le texte, appliqué à Marie, se rattache d'une très belle manière à ce qui précède comme à ce qui suit. L'image précédente des deux témoins qui, assassinés à Babylone, montent au ciel et en redescendent pour ressusciter dans leur corps, se rapporte le plus normalement à la mort des deux princes des apôtres. Elle montre comment ceux-ci, ainsi que les papes et évêques tués après eux, revivent dans leurs successeurs et humilient ainsi les efforts de l'enfer pour anéantir l'Église. A cela se rattache de manière très frappante l'allusion à la glorification de la mère et reine des apôtres et de l'Église. Restée sur terre pendant les premiers combats, elle garantit par son assomption au ciel et par sa réanimation personnelle l'existence future de l'Église, et recevra bientôt, après la fin des persécutions païennes, sa pleine glorification sur la terre.

D'autre part l'image de l'arche d'alliance ainsi comprise mène à celle de la femme revêtue du soleil. L'arche d'alliance recouverte de la gloire du Seigneur est une image absolument analogue à celle de la femme recouverte du soleil. Cette dernière symbolise également en Marie l'invincibilité de l'Église revêtue de la gloire et de la vertu divines et son immortalité dans la lutte contre les puissances de l'enfer. Ceci indique une nouvelle fois l'assomption corporelle de Marie au ciel.

Une définition dogmatique de l'assomption corporelle de Marie serait aussi possible que celle de l'Immaculée Conception. Étant donné le lien intime qui unit les deux points de doctrine et en particulier ce que nous avons dit sur les passages de l'Apocalypse, cette définition peut paraître tout à fait opportune. De toute façon une telle définition, non seulement rencontrerait le pieux désir d'une glorification universelle de Marie, mais fixerait un dogme qui occupe une place importante dans l'ensemble des autres dogmes, surtout comme contre-pied de la résurrection du Christ.

La résurrection du Christ, attestée extérieurement de la manière la plus éclatante par des témoins oculaires, constitue matériellement et formellement le fondement de la foi et de l'espérance chrétiennes. On pourrait dire qu'à côté d'elle la résurrection de Marie, garantie par elle et seulement contenu matériel de la foi, constitue le couronnement de la foi dans l'œuvre de la rédemption objectivement achevée et un gage secondaire de l'espérance chrétienne. Cette formule montre aussi bien l'analogie que la distinction essentielle entre les deux faits. Au contraire la distinction est trop effacée quand on dit, comme on le fait parfois, que tous les motifs internes qui plaident pour la résurrection du Christ plaident proportionnellement aussi pour la résurrection de Marie, ou quand on se représente la seconde attestée et transmise par le témoignage oculaire des apôtres comme la première.

CHAPITRE XII

L'ACTIVITÉ SURNATURELLE DE MARIE

Avant d'étudier directement l'activité surnaturelle de Marie il sera opportun de déterminer son aptitude propre et sa vocation à une activité surnaturelle résultant de son caractère personnel ou de la grâce de la maternité.

Car en Marie la grâce de la maternité est principe d'une activité surnaturelle particulière et spécifique, tout comme l'est dans le Christ la grâce d'union pour son humanité. Cette grâce confère à l'activité une dignité et une vertu toutes spéciales. On ne peut pas il est vrai ramener cette activité à celle qui procède d'une personne divine ou y appartient. C'est celle d'une personne créée, unie au Christ et à Dieu comme épouse. Elle tire de cette union sa dignité et sa vertu supérieures. Pour autant cette activité surnaturelle doit être conçue d'une manière analogue à celle d'autres personnes créées.

Mais le caractère personnel de l'épouse maternelle du Christ ne peut être compris qu'en la considérant comme le vase et le sanctuaire du Saint-Esprit. Le fondement de la dignité et de la vertu spécifiques de son activité doit également être rapporté à cette qualité. Marie est organe du Saint-Esprit d'une manière analogue à celle dont l'humanité du Christ est organe du Logos. Elle l'est dans un sens plus plein et plus élevé que ne peut l'être aucune autre personne créée.

L'activité surnaturelle correspondant à ce caractère se détermine comme suit.

En premier lieu Marie apparaît comme un organe dynamique du Saint-Esprit dans l'activité physique que, mue et soutenue par la vertu du Saint-Esprit, elle exerce par la force naturelle de son cœur et de son âme sur la formation et le développement du corps et de la vie corporelle du Christ après la conception. Comme organe du Saint-Esprit elle collabore à la naissance extérieure du Fils de Dieu et au don de celui-ci à l'humanité. Elle communique « l'effusion de la lumière éternelle sur le monde ».

Sous ce rapport Marie collabore seule, à l'exclusion de toute autre créature, à la plus grande œuvre surnaturelle de Dieu. Elle y collabore d'une manière incomparablement plus parfaite que ne collabore aucune simple créature à une œuvre surnaturelle, que ne le fait en particulier le ministre des sacrements. Unie au Saint-Esprit elle exerce par sa force propre et naturelle une influence intérieure sur la substance du produit surnaturel. Elle communique le don surnaturel de Dieu comme canal de la vertu divine ou comme mandataire de Dieu. Cette activité spécifique de la grâce de la maternité divine est la seule activité surnaturelle d'espèce dynamique et autoritative qui lui soit propre formellement et comme un accompagnement normal.

Dans les autres actions surnaturelles de Dieu Marie ne possède aucunement cette espèce d'activité dynamique, qui est celle des prêtres, représentants de Jésus-Christ, dans les sacrements. Elle possède bien moins encore cette activité que le Christ lui-même exerce et à laquelle sa chair participe sous la forme d'un organe physique de la vertu de l'« esprit éternel ». Néanmoins l'activité surnaturelle dynamique de Marie dans la naissance du Christ est la figure spécifique et éminente de l'activité des organes ecclésiastiques.

L'activité de ceux-ci peut même être considérée comme le reflet et l'extension de celle de Marie.

D'autre part cette activité dynamique de Marie est unie organiquement à toute l'activité du Christ, qu'elle communique et à laquelle elle est ordonnée, d'une manière telle que les effets de celle-ci peuvent lui être attribués comme à un facteur qui y collabore. La chair et le sang de Marie ne possèdent en aucune manière, comme la chair et le sang du Christ, une force vivifiante. Ils forment plutôt la terre qui doit être fécondée par la rosée du Saint-Esprit. Il n'en reste pas moins que le sein de Marie est le siège originel et son cœur la racine vivante de la chair vivifiante du Christ. Et de ce point de vue l'action de la chair du Christ peut être regardée comme procédant du sein et en particulier du cœur de Marie, organe du Saint-Esprit.

Le caractère personnel de Marie donne ensuite à ses actes moraux une valeur surnaturelle spécifique et une action morale et juridique correspondante.

La valeur interne des actes de la mère de Dieu repose d'abord sur le fait que les services maternels rendus à son Fils honorent Dieu d'une manière toute particulière. Par ailleurs la valeur des actes du Christ est également incluse dans l'offande maternelle qui en a été faite par Marie. Ces actes ont été accomplis par Marie comme épouse de Dieu. Ils doivent procéder d'une influence surnaturelle supérieure du Saint-Esprit. Leur valeur spécifique, c'est-à-dire leur sainteté, la manière dont ils sont agréables à Dieu, repose donc aussi sur la dignité spécifique de la personne de Marie, épouse du Logos et vase du Saint-Esprit.

Cette valeur découlant de la dignité de sa personne revient aux actes de Marie parce qu'ils sont les actes de l'instrument d'une personne divine qui est le Saint-Esprit, par qui ils sont inspirés et portés. L'Apôtre dit que dans ses temples vivants le Saint-Esprit prie

avec des soupirs ineffables. A fortiori cette parole s'applique à Marie qui est la figure de l'Église. Or le culte et les prières de l'Église possèdent une dignité et une force surnaturelles spécifiques, l'Église étant l'organe du Saint-Esprit qui agit en elle et par elle.

Ainsi conçue l'activité cultuelle de Marie, de même que celle du Christ et de l'Église, possède une efficacité surnaturelle juridique et morale, non seulement pour sa propre personne, mais encore pour toute autre personne et même pour toute l'humanité. Il va de soi que cette efficacité universelle des actes de Marie ainsi que leur valeur diffère essentiellement de la valeur et de l'efficacité des actes du Christ et possède un tout autre caractère. Les actes du Christ accomplis en faveur d'autrui ont une efficacité méritoire parfaite, ils acquièrent et communiquent autoritativement. Les actes de Marie n'ont qu'une efficacité imparfaitement méritoire, impétratoire.

Les œuvres du Christ sont méritoires d'une manière absolue. Celles de Marie ne sont qu'une prière agréable à Dieu. Mais à l'opposé de la prière des autres saints, la prière de l'épouse du Christ, de l'organe du Saint-Esprit et de la fille première-née du Père, possède le caractère d'une prière éminemment sainte et agréable à Dieu. C'est en même temps une prière authentique, dans le sens où on l'entend de la prière de bénédiction de l'Église.

Il est clair que toute l'activité surnaturelle de Marie ne peut s'exercer qu'en dépendance de celle du Christ, par rapport à elle et en communauté avec elle. Mais l'idée catholique de Marie, nouvelle Ève, épouse de l'Adam céleste et organe du Saint-Esprit, inclut également qu'elle est apte et appelée à prendre part de la façon la plus intime et la plus étendue à l'action du Christ. L'action de Marie forme un élément intégrant, prévu et ordonné par Dieu, dans l'œuvre que doit accomplir Jésus-Christ. La communauté

d'action entre Marie et le Christ est si intime et si universelle qu'on ne peut trouver sur terre aucune image parfaite de cette collaboration entre deux personnes.

Il faut souligner en particulier qu'on ne peut pas se représenter le rapport de la mère du Sauveur avec l'activité de son Fils à la manière du rapport d'autres mères avec l'activité professionnelle de leurs enfants. Ici l'action de la mère n'est généralement que préparatoire, consistant dans l'éducation spirituelle et corporelle du fils. Elle se clôt avec le début de l'activité professionnelle de celui-ci et n'y participe pas directement. Marie au contraire ne doit avoir aucune action spirituelle sur son Fils. Elle se trouve plutôt placée sous l'influence spirituelle de ce dernier depuis qu'elle l'a conçu. Le temps pendant lequel elle prodigue ses soins maternels à son Fils est pour elle un temps d'éducation spirituelle, de préparation à son rôle de collaboratrice immédiate à l'activité de ce Fils, dont elle doit être l'épouse spirituelle dans la régénération de l'humanité.

Dès le sein de sa mère le Christ a commencé son activité professionnelle en s'offrant à son Père. Il se fait offrir au temple comme enfant par les mains de sa mère. Il poursuit toute son activité rédemptrice de manière à y faire participer sa mère, agissant comme s'il habitait toujours dans son cœur et était porté par ses mains. Le père nourricier du Christ meurt avant la vie publique de Jésus-Christ, parce que sa mission est terminée. La mère du Christ, elle, doit l'accompagner jusqu'à sa mort expiatoire à laquelle elle est présente. Sa mission se poursuit jusqu'après la mort du Christ. Elle reste sur terre comme la mère, la consolatrice et la gardienne de la jeune Église.

La mission de Marie ne comprend évidemment aucune participation à l'activité publique du Christ, soit à ses côtés, soit en son remplacement. Marie n'a

pas de fonction dans l'organisme social de l'Église. Elle n'a aucune part à l'exercice du pouvoir public de magistère ou de royauté. Sa collaboration avec le Christ est plutôt la collaboration intime et secrète du cœur avec la tête dans l'activité surnaturelle de celle-ci, dans la communication intérieure de la vie aux membres, activité par laquelle le Christ accomplit par excellence sa mission de rédempteur.

CHAPITRE XIII

L'ÈVE DE LA NOUVELLE ALLIANCE

Les chapitres suivants contiennent cette partie de la mariologie qui ne fut entreprise que tardivement dans l'histoire de la théologie, mais qui est aujourd'hui la plus étudiée et discutée. Ceci est dû à la dogmatisation de l'Immaculée Conception, laquelle fixa les regards des fidèles et des théologiens sur le rôle de Marie comme Ève de la nouvelle alliance. Depuis le tournant du siècle surtout on a travaillé avec ardeur ce chapitre. On peut affirmer sans crainte que ce labeur acharné n'a rien produit qui dépasse la doctrine de Scheeben, même si d'abondants matériaux concernant l'histoire des dogmes ont été découverts. La calme et la sûreté avec lesquels Scheeben écrit ici sur Marie, aide dans l'œuvre de la rédemption, sont dignes d'admiration et prouvent une fois de plus la finesse et l'acuité du regard théologique qui lui fait prévenir les développements futurs. Il le doit à sa conception fondamentale de la « mère-épouse de Dieu », qui ne lui laisse pas d'autre choix, mais lui donne aussi les moyens de porter cette partie à un développement systématique non encore dépassé.

Pour le détail faisons remarquer que la corédemption de Marie ou la signification de sa part au sacrifice sous la croix est aujourd'hui le point le plus discuté de cette partie. Il s'agit de résoudre le problème délicat de savoir si Marie, qui a été délivrée elle-même par le sacrifice de la croix, pouvait déjà participer à cet acte comme corédemptrice. Du temps de Scheeben cette question

n'avait pas encore été posée, c'est pourquoi il n'en traite pas. Ce problème est semblable à celui qui se posait au moyen âge concernant l'Immaculée Conception. Comment ce privilège s'allie-t-il à la doctrine de la faute et du besoin de rédemption de tous les hommes? Notre question se rattache en un sens à cette dernière. Dans sa collaboration au pied de la croix, que plus personne ne conteste de nos jours, qu'a mérité Marie? Quel a été le résultat de sa maternité de douleurs? On répond de trois manières. Marie a mérité aussi les grâces de rédemption proprement dites pour le restant de l'humanité. Elle a mérité la simple application des mérites rédempteurs du Christ. Elle a uniquement mérité le privilège de pouvoir être intendante ou codistributrice du trésor de la rédemption. De la réponse donnée dépend aussi le degré et la manière où Marie doit être considérée comme la mère des rachetés, titre qui est accepté par tout le monde. Scheeben est partisan de la participation la plus forte, de l'application du titre au sens propre et plein. La controverse théologique bat toujours son plein à ce sujet, bien que sur la base de nombreux documents pontificaux la balance s'incline de plus en plus du côté de la conception de Scheeben.

Notons au passage que l'essai tenté par Scheeben d'éclaircir cette question par l'image de la diaconesse n'a pas rencontré beaucoup de sympathie jusqu'à présent. Par ailleurs sa juste retenue concernant le titre de prêtre appliqué à Marie a trouvé l'approbation de l'autorité ecclésiastique.

Scheeben traite très brièvement de la médiation des grâces. Cette doctrine est devenue aujourd'hui la partie la plus développée de ce chapitre marial. Elle n'est pas seulement admise en général par les théologiens. Elle a été exprimée dans de nombreux documents pontificaux de Pie IX à Pie XII. Elle est déjà entrée dans la prière liturgique de l'Église depuis que Benoît XV a agréé pour le 31 mai une fête de Marie

médiatrice de toutes les grâces, fête célébrée déjà très largement dans le monde catholique.

On ne lira pas sans intérêt, au siècle de la consécration de l'Église au cœur immaculée de Marie, les brèves idées de l'auteur sur le cœur de Marie émises en finale de cet ouvrage.

Sur l'état où en sont actuellement ces questions, signalons les exposés formulés avec prudence par P. STRAETER dans Katholische Marienkunde, tome II, Paderborn, 1947. Voir aussi J. LEBON, Comment je conçois, j'énonce et je défends la doctrine de la médiation mariale, dans Ephemerides theologiae Lovanienses, XVI, 1939, pp. 655-744.

C'est une conception ecclésiastique très ancienne et mille fois attestée que les effets de l'œuvre rédemptrice du Christ peuvent et doivent également être attribués dans un sens très réel à sa mère. En fait les écrits des Pères et des saints accordent à la mère du Sauveur, toutes proportions gardées, presque tous les titres attribués au Christ dans son action rédemptrice. Marie est appelée « salvatrix, reparatrix, restauratrix, liberatrix, reconciliatrix mundi », et même « redemptio », ou « salus, liberatio, reconciliatio, propitiatio, redemptio ». On lui attribue en particulier la « destructio » ou la « dissolutio peccati, maledicti et mortis », comme la « devictio diaboli ».

Il est évident que ces expressions, plus encore pour Marie que pour le Christ, ne doivent être entendues que dans le sens d'une médiation ou d'une cause instrumentale par rapport à Dieu. Cependant le nom de médiatrice ne doit pas lui être appliqué dans un sens atténué, comme il peut l'être pour d'autres saints. Il lui appartient dans un sens analogue à celui où il appartient au Christ. Marie est cause instrumentale de tous les effets de salut dans toute l'humanité. Elle ne communique pas seulement l'application des

fruits de la rédemption aux particuliers. Elle est aussi médiatrice dans la production et l'acquisition de ces fruits.

L'influence attribuée à la mère du Rédempteur sur la rédemption la fait apparaître, à côté du Christ, comme un second principe de rédemption. Il est cependant manifeste, et l'expression elle-même « influence de la mère du Rédempteur » le dit explicitement, que Marie ne peut être un principe placé sur le même pied que le Christ, indépendant de lui, apte et appelé à compléter sa force et sa puissance rédemptrices. Au contraire elle est à ce point subordonnée au Christ rédempteur et dépendante de lui qu'elle est elle-même rachetée par lui et ne peut collaborer à son œuvre que comme telle et par la vertu reçue de lui.

L'activité de Marie ne doit pas compléter la force et la puissance rédemptrices internes du Christ. Elle est au contraire portée par la foi à la puissance de celui-ci et tend à réaliser cette puissance d'une manière appropriée. L'influence de Marie sur la rédemption est une simple collaboration, « mera cooperatio », avec le Rédempteur. Cette collaboration n'est qu'un service, « cooperatio ministerialis », de l'acte rédempteur du Christ, qui est l'acte rédempteur proprement dit et indépendant en soi. Marie n'est principe de la rédemption que comme compagne appelée par le Rédempteur, équipée par lui et agissant avec lui, compagne qui l'aide à accomplir l'œuvre de la rédemption, laquelle est tout entière portée par sa force et sa puissance à lui.

A l'époque contemporaine on a appelé Marie « core-demptrix », corédemptrice. Cette expression permet un sens exact très beau et qui ne peut être reproduit par aucune autre dans sa brièveté et sa concision. Mais il présente tellement l'apparence d'une coordination au Christ et d'un complément de sa puissance qu'on ne pourrait l'utiliser qu'avec la limitation explicite « dans un certain sens ».

Plus naturelle et plus adéquate en même temps que plus conforme à l'Écriture est l'expression « adiutrix redemptoris in redemptione », aide du Sauveur dans son œuvre. Il ne faut pas entendre cette aide comme un soutien au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire comme un renforcement d'une puissance en soi insuffisante. Il faut la comprendre, dans l'unique sens permis vis-à-vis de Dieu, comme un service nécessaire pour atteindre une fin.

Cette expression est d'autant plus justifiée que, d'après la conception de l'Église, Ève, aide d'Adam, est le type de Marie dans son rapport au Christ. Elle devient d'autant plus expressive qu'elle caractérise la collaboration de Marie avec le Christ comme la collaboration d'une épouse, la présentant donc sous une forme qui montre à la fois l'entière soumission et la communauté très intime de Marie avec le Rédempteur.

De tous temps on a expliqué le fait d'une telle collaboration en montrant que d'après le plan divin le processus de la rédemption doit correspondre à celui de la chute. Dieu doit réaliser la rédemption avec un amour « jaloux », dans le sens opposé à celui où le démon a réalisé la chute.

Le démon amena la chute de l'humanité par l'intermédiaire d'un homme et d'une femme. Tant l'homme que la femme doivent être regardés comme cause de la chute, même s'ils le sont d'une manière toute différente. Ainsi la rédemption ne doit pas s'accomplir par le nouvel Adam seul, mais avec la collaboration d'une nouvelle Ève. Une femme doit être cause de la rédemption autant qu'une femme a été cause de la chute. Dans la chute l'initiative appartient à la femme. Dans la rédemption c'est aussi une femme qui prépare la voie par son activité.

Le rapport de l'œuvre de la rédemption avec la chute contient une raison très importante de la convenance

et de la nécessité relative d'une collaboration féminine. Les deux sexes ont pris part à l'accomplissement de la chute. Chacun d'eux doit à sa manière prendre part au rétablissement, répudier la responsabilité déshonorante, vaincre et humilier le démon qui les a abusés tous deux. Enfin Dieu doit recevoir à nouveau par cette collaboration l'honneur dont il a été spolié par la collaboration de l'homme et de la femme, unis au service de son ennemi pour détruire son image.

Ce rapport explique en même temps comment les deux facteurs peuvent et doivent collaborer de manière telle que tout le résultat est attribué à chacun d'eux et que reste cependant assurée la plus parfaite soumission et dépendance d'un facteur à l'autre.

En fait et d'après l'épître aux Romains, V, 12, seul le péché d'Adam, chef du genre humain, a fondé la faute universelle. Il aurait chargé l'humanité de cette faute sans le péché d'Ève, mais le péché d'Ève ne l'aurait pas fait sans lui. En dehors de son rapport au péché d'Adam le péché d'Ève n'aurait pas eu d'influence sur la faute de l'humanité. Il n'acquiert cette influence que comme le moyen par lequel Adam a été séduit et son péché accompli. Mais en occasionnant de cette manière sciemment et volontairement le péché d'Adam, même si elle n'en a pas voulu tous les effets, Ève est devenue aussi réellement et proprement cause de ces effets que le devient celui qui provoque par ses ordres ou ses conseils le péché d'autrui et donc ses effets.

La causalité propre d'Adam n'en est pas pour autant supprimée. Au contraire, avec elle aurait disparu toute la causalité d'Ève. Cette causalité indépendante et suffisante d'Adam permet même de considérer le péché d'Ève, non seulement comme une préparation, mais encore comme un complément. Car le péché d'Ève, première mère du genre humain, complète le péché d'Adam, premier père. Il en fait

le péché collectif du premier couple humain et dispose celui-ci, c'est-à-dire le principe entier de la génération, à transmettre le péché. Le péché du père aurait pu se propager même si la mère n'avait pas péché. Une transmission par la mère persévérant dans la justice originelle n'en aurait pas moins été inconvenante et anormale. Le péché d'Ève, abstraction faite de son influence sur le péché d'Adam, a donc une signification pour tout l'humanité. Ève devient l'organe instrumental de la propagation du péché et prépare ses enfants aux effets de la faute du père.

Si le parallèle entre le processus de la rédemption et celui de la chute montre très clairement le motif et la manière de la collaboration de Marie, il ne les éclaire cependant pas complètement. Une application étroite du parallèle pourrait même conduire à une conception déficiente et en partie fausse du plan de la rédemption.

En considérant d'abord le dessein qui assigne à la collaboration de Marie sa place dans le plan divin, on peut y rattacher, en dehors de la part prise par la femme au péché, tous les motifs qui exigent une incarnation par l'intermédiaire d'une mère humaine (voir au chapitre second). Voici quels sont surtout ces motifs.

En premier lieu dans la rédemption, œuvre du Dieu trinitaire, les deux personnes divines procédant du Père, donc en dehors du Fils aussi le Saint-Esprit, doivent être représentées par une organe créé particulier. En second lieu Dieu veut accorder, non seulement à une nature créée, mais encore à une personne créée, l'honneur de collaborer à son œuvre la plus élevée, afin de rendre plus riche et plus harmonieuse la diversité et l'ordonnance graduée des dons de la grâce. En troisième lieu une personne appartenant à l'humanité et bénéficiant ainsi passivement de l'œuvre de la rédemption doit intervenir activement

au nom des autres hommes dans l'exécution de cette œuvre ; préparant celle-ci et prenant part au sacrifice rédempteur elle doit contribuer à parfaire sous tous ses aspects la communication de cette œuvre à l'humanité. Enfin la participation d'une personne humaine féminine, mère et épouse du Christ, devenant par sa collaboration la mère spirituelle des autres rachetés, doit inspirer à ces derniers une plus grande confiance dans les fruits de la rédemption et un désir plus ardent de ceux-ci.

Tous ces motifs demandent la collaboration de Marie, non pour compléter la vertu intérieure de l'œuvre de la rédemption, mais pour parfaire universellement sa beauté, son « amabilité », et en particulier son union organique avec l'humanité.

Le caractère positif et surnaturel de l'œuvre de rédemption, placée au regard de l'œuvre de destruction, montre les distinctions suivantes concernant le mode de collaboration de la femme.

La collaboration d'Ève est uniquement matérielle et indirecte, Ève ne voulant pas la chute du genre humain mais la prévoyant seulement ; la collaboration de Marie est formelle, étant entièrement portée par le désir aimant d'introduire la rédemption de l'humanité. Ève collabore à la chute par sa force purement naturelle ; Marie collabore à la rédemption en vertu d'une élévation et d'une consécration surnaturelles, par une force qui lui arrive des mérites du Rédempteur. Enfin la collaboration d'Ève ne conditionne chez Adam que l'existence de son acte de destruction ; la collaboration de Marie conditionne l'existence du principe substantiel ou de tout l'instrument de l'activité rédemptrice.

CHAPITRE XIV

LA COLLABORATION DE MARIE A L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

La manière dont Marie est devenue par sa collaboration cause du salut avec le Rédempteur n'est généralement définie par les Pères et théologiens que sous un aspect. Nous essayerons de réunir au moins les aspects principaux et de les éclairer brièvement.

Quand les Pères présentent Marie comme cause du salut et la comparent à Ève, cause de la perte, sans entrer dans les détails, ils expliquent et fondent cette qualité en disant que dans la naissance du Christ Marie, ou Dieu par Marie, a donné au monde le Sauveur, de même que dans la séduction d'Adam Ève, ou le démon par Ève, a amené la perte du monde. C'est donc en premier lieu par sa maternité divine ou par son activité maternelle que Marie a collaboré à la rédemption du monde.

Marie a engendré d'une manière surnaturelle, dans « sa semence », c'est-à-dire dans le fruit de son corps, le « germe » personnel « de la justice », elle a donné à l'humanité le principe substantiel de la justice conçu de Dieu, de même qu'Ève a engendré contre nature, comme instrument de la « semence du serpent », le péché dans l'homme et par là dans l'humanité. Cette activité maternelle est spécialement considérée comme l'annulation du péché d'Ève, comme sa suppression ou son effacement. Car elle prépare plus efficacement

l'acte rédempteur du Christ qu'Ève n'a préparé par sa séduction l'acte funeste d'Adam.

Pour faire apparaître cette collaboration dans toute sa portée, surtout vis-à-vis de l'acte d'Ève, il importe de souligner plusieurs éléments contenus clairement dans le récit évangélique et exprimés aussi par les Pères.

En premier lieu l'activité maternelle de Marie n'est pas une simple activité naturelle instrumentale, car elle est portée par son consentement volontaire à la maternité ; c'est comme telle que cette activité a été requise par Dieu pour accomplir la rédemption ; l'humanité doit aller à la rencontre de Dieu en acceptant volontairement le principe de la rédemption et en donnant volontairement l'organe de celle-ci. En second lieu l'activité de Marie est formellement et directement ordonnée à rendre possible la rédemption, car son Fils lui est annoncé comme le Rédempteur du monde. En troisième lieu, ce que les Pères soulignent tout particulièrement, le consentement de Marie inclut de sa part un acte éminemment moral, par lequel Marie introduit et prépare l'œuvre de la rédemption, comme Ève a introduit et préparé le péché d'Adam par son propre péché ; cet acte moral est donc exactement l'opposé du péché d'Ève.

Le péché d'Ève consiste au fond dans une foi et une obéissance accordées au démon, ou dans une infidélité et une désobéissance vis-à-vis de Dieu. Ève se soustrait à sa mission de transmettre la justice et se donne au démon pour transmettre le péché. Marie prépare le rachat du péché en se donnant avec foi et obéissance à Dieu afin de lui servir d'organe dans la communication de la justice.

Donnant son consentement sur l'existence du Rédempteur Marie collabore avec Dieu le Père pour fonder la rédemption, autant qu'Ève obéissant au démon collabore avec celui-ci pour perdre l'humanité.

Par l'assentiment d'Adam le péché d'Ève devient une collaboration avec Adam. L'obéissance de Marie, lorsque s'y ajoute le premier acte d'obéissance du Christ, devient une collaboration à l'œuvre rédemptrice du Christ.

Cette collaboration de Marie inclut une véritable dépendance de toute l'œuvre rédemptrice vis-à-vis de sa volonté, dépendance voulue et ordonnée par Dieu. La réalisation de l'œuvre n'est pas exposée, car Dieu en l'ordonnant ordonne aussi l'accord de Marie. Il ne faut donc pas insister sur cette dépendance au point de dire que si Marie n'avait pas donné son accord la rédemption n'aurait pas eu lieu. Cela ferait croire que Dieu n'a pas voulu réaliser la rédemption d'une volonté absolue, ou qu'il n'a pas eu la puissance d'assurer le consentement de Marie, ou que Marie a collaboré avec Dieu d'une façon aussi indépendante qu'un homme le fait avec un autre.

Les Pères disent que par son accord croyant et obéissant Marie a dénoué les liens fixés par la désobéissance d'Ève. Il ne s'agit pas là comme pour le Christ d'une solution par satisfaction adéquate, mais seulement d'une introduction à la satisfaction que doit accomplir le Christ et qui doit annuler le péché d'Ève. Ce qui est détruit immédiatement et formellement par l'activité de Marie; c'est la responsabilité déshonorante dont la femme s'est chargée en se mettant au service de l'injustice.

En dehors de cette activité maternelle et fondamentale, il y a une autre collaboration, purement morale, de Marie, s'exerçant avant comme après la conception et la naissance du Sauveur.

Avant la conception Marie a exercé sans aucun doute avec la plus haute perfection l'activité morale par laquelle les hommes doivent se préparer à recevoir la grâce de la rédemption, par laquelle en particulier les hommes de l'Ancien Testament devaient se préparer

à recevoir le Sauveur. Elle attend le Sauveur avec confiance et se soumet avec foi à toutes les conditions requises de la part des hommes pour recevoir la grâce de la rédemption. Comme épouse élue par le Logos et organe du Saint-Esprit, comme une fleur immaculée, la plus noble de l'humanité, Marie doit préparer au Sauveur une demeure digne de lui à l'intérieur même de l'humanité qu'il vient racheter. Par la vertu du Saint-Esprit, au nom et en faveur de toute l'humanité, elle doit obtenir de Dieu le don du Rédempteur.

Les Pères font déjà allusion à la collaboration de Marie quand ils disent qu'elle a attiré le Fils de Dieu dans son sein. Cette collaboration reste cependant préparatoire et éloignée. La collaboration proprement dite et prochaine, l'action efficace jointe à celle du Sauveur, ne commence qu'avec la conception et s'achève avec la mort rédemptrice du Sauveur. Mais cette collaboration est à peine citée par les Pères et rarement examinée par les théologiens postérieurs.

Au regard de l'activité préparatoire maternelle la collaboration effective de Marie avec le Sauveur doit être définie comme la collaboration d'une épouse. La mère corporelle du Christ a collaboré avec celui-ci comme son épouse spirituelle, dans une communauté spirituelle très intime. Cette collaboration est parfois conçue comme n'étant qu'une continuation de l'activité antérieure accompagnant celle du Christ, en ce sens que Marie aurait acquis avec le Christ, par ses souffrances, ses prières et ses mérites personnels, par un « *meritum de congruo* », d'une manière impropre ou par intercession, ce que le Christ a acquis par un « *meritum de condigno* », au sens le plus strict.

Un « *meritum de congruo* », n'ajoutant manifestement aucune force supérieure au « *meritum de condigno* », exclut d'avance toute déficience du mérite du Christ. La signification et l'efficacité de cette activité d'intercession peuvent uniquement consister en ce que Marie,

membre le plus noble de l'humanité et agissant au nom de celle-ci, obtient l'application des mérites du Christ ou les achève du côté des dispositions de celui qui les reçoit. Cela se fait d'une manière semblable, mais plus abondante, à celle dont saint Paul dit de lui-même dans l'épître aux Colossiens (I, 24) : « Je me réjouis pour vous dans mes souffrances et je complète dans ma chair ce qui manque encore aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Église. »

Agissant ainsi comme le cœur en communion très intime avec la tête, Marie doit ensuite acquérir et prendre possession pour toute l'humanité des mérites du Christ. Cette activité de Marie consiste précisément dans l'union affective au Christ par la foi, l'amour, l'obéissance, le partage des souffrances, qui conditionnent aussi pour les autres membres l'application des mérites du Christ. Par cette collaboration le membre qui unit organiquement l'humanité au Christ comme à son chef communique aussi d'une manière vivante et organique la participation à ses mérites. Il est clair que cette collaboration de Marie à la justice expiatoire du Christ correspond particulièrement à la collaboration d'Ève avec Adam. Par le péché de la mère du genre humain le péché du père est devenu le péché du premier couple humain. Par la compassion de Marie l'expiation du Christ devient la justice du nouveau couple humain.

Dans le langage imagé de l'Écriture et des Pères cette forme de la collaboration de Marie s'exprime d'une manière simple et frappante. La rédemption du monde a été effectuée par le sang de l'agneau, prix d'achat ou rançon, et par le soupir de la colombe, prière sanctifiée par le Saint-Esprit et offerte au nom des rachetés afin que la rançon soit acceptée. Ou encore cette rédemption a été réalisée d'une part par l'acte du chef et sa puissance sacerdotale, d'autre part par l'amour du cœur et les gémissements de l'épouse.

Ce cœur étant lui-même un sacrifice spirituel par la participation aimante aux souffrances de l'agneau, s'offrant avec celui-ci pour le salut du monde, faisant de sa prière une prière sacrificatoire, on pourrait être tenté de parler d'un double sacrifice qui aurait sauvé le monde. Mais il est évident que cela peut conduire à un grave malentendu. Il faut donc souligner que seul le sacrifice du Christ est un sacrifice corporel complet et efficace en soi. Le sacrifice de Marie, purement affectif, n'est qu'un sacrifice concomitant, qui s'ajoute au sacrifice du Christ ou plutôt, entièrement fait de compassion aimante, en est un reflet. On pourrait y comparer les sacrifices non sanglants qui accompagnaient les sacrifices sanglants du rituel mosaïque.

Cette conception de la collaboration de Marie à l'acte rédempteur est entièrement justifiée. Mais elle doit être réunie à une autre plus complète, plus profonde et en même temps plus simple, insinuée par l'Écriture. Celle-ci présente la collaboration de Marie comme unie organiquement et de manière très intime aussi bien à sa maternité qu'à l'activité du Christ. L'époux et l'épouse apparaissent comme agissant, non l'un à côté de l'autre, mais l'un dans l'autre. Cette conception se présente d'elle-même quand on regarde l'acte rédempteur sous l'aspect du sacrifice public. A celui-ci en effet prennent part plusieurs personnes, nécessaires à sa parfaite intégrité, de sorte que leur activité appartient intérieurement à l'acte sacrificatoire complet.

Sous cet aspect la collaboration de Marie se présente de telle sorte que, dans le sacrifice de rédemption dont la chair du Christ est l'objet, elle est active comme offrant le sacrifice, et comme offrant son sacrifice au nom de l'humanité. Cette médiation de Marie fait en sorte que le sacrifice rédempteur provient universellement et parfaitement de l'humanité et

lui appartient. Une telle collaboration n'est possible que de la part de Marie ; elle est exigée par Dieu et revendiquée par le Christ.

Cette collaboration s'est exercée d'une triple manière. Marie prend l'offrande du sacrifice de sa propre chair et de son propre sang, elle la produit et la nourrit sous l'influence du Saint-Esprit en vue du sacrifice rédempteur du Christ. Ensuite elle voue à Dieu dans la même intention l'offrande venue d'elle et qui est son fruit et sa propriété. Enfin elle collabore à l'offrande effective du Christ dans sa mort rédemptrice en y consentant ; elle participe à l'accomplissement du sacrifice par le renoncement à sa volonté et à ses sentiments propres, de telle sorte que les souffrances du Christ sont au sens le plus vrai ses souffrances.

Ces trois éléments sont manifestement unis d'une façon très étroite. Ils sont ordonnés l'un à l'autre et reposent l'un sur l'autre. Le premier se présente surtout au moment de la conception du Christ, le second lors de sa présentation au temple, le troisième dans la présence de Marie au sacrifice de la croix. Seules les deux dernières actions peuvent être considérées comme des fonctions sacrificatoires formelles et publiques. La présentation au temple est clairement caractérisée comme une offrande sacrificatoire, tant par le rite que par l'esprit de la loi qui y est accomplie et par la prophétie de Siméon qui s'y ajoute. En union avec elle la présence de Marie sous la croix apparaît aussi comme une fonction sacrificatoire. Marie, soutenue et mue par le Saint-Esprit, offre à Dieu son Fils attaché à la croix comme donné par elle, et les souffrances de ce Fils comme partagées par elle.

Le type spécifique de cet acte de Marie est l'offrande d'Isaac par Abraham. Dans une obéissance croyante Abraham voue à la mort son fils unique conçu d'une manière miraculeuse. Il mérite ainsi confirmation de la promesse selon laquelle il deviendra par ce fils

le père d'un peuple nombreux. Dans l'offrande du Christ Marie fait incomparablement plus. Elle pose autant qu'Abraham un acte sacrificatoire ; dans l'offrande, qu'Abraham ne dépasse pas, elle apparaît extérieurement comme agissant d'une manière aussi indépendante que lui.

Néanmoins Marie n'offre pas son sacrifice d'une manière aussi indépendante qu'Abraham. Cela vient, non de ce qu'Abraham fait plus, mais de ce que l'objet du sacrifice dépend de lui au point qu'il peut en disposer totalement. Marie ne peut disposer de son Fils que d'une manière secondaire en consentant à son sacrifice. Cette circonstance montre déjà que la fonction sacrificatoire de Marie n'est pas représentée adéquatement par le type d'Abraham. Il manque à celui-ci le double rapport du sacrificateur au peuple pour qui le sacrifice est offert et à un prêtre par qui il est achevé.

Ce double rapport, et par là toute la position de Marie vis-à-vis du sacrifice rédempteur, apparaît au contraire clairement dans le type du sacrifice public mosaïque. La fonction laïque qui présente le sacrifice et la fonction sacerdotale qui l'achève y sont nettement distinctes. Dans les deux fonctions a lieu une double médiation, celle des chefs de famille et anciens qui représentent le peuple et celle des lévites qui aident les prêtres. Marie apparaît d'une part comme le membre principal et comme le représentant du peuple qui présente le sacrifice, d'autre part comme l'épouse du Christ et l'organe du Saint-Esprit, comme l'aide du grand-prêtre qui accomplit le sacrifice.

Le langage de l'Église permet donc, d'après l'analogie des fonctions sacrificatoires liturgiques, d'appeler Marie la diaconesse du sacrifice sacerdotal du Christ. Cette analogie est la plus parfaite qu'on puisse trouver. Le diacre est à la fois le représentant du peuple et l'aide consacré du prêtre. Dans la première qualité

il apporte au prêtre l'offrande destinée au sacrifice, dans la seconde il assiste le prêtre dans l'oblation du calice et, le sacrifice une fois achevé, dans la distribution de l'aliment du sacrifice. De cette façon revient à Marie une véritable collaboration au sacrifice du Christ, collaboration qui appartient à l'intégrité subjective de l'action sacrificatoire, sans nuire aucunement à l'indépendance et à l'hégémonie de l'action du Christ.

Enfin la collaboration de Marie au sacrifice du Christ reçoit son expression parfaite quand on regarde son âme ou son cœur comme l'autel vivant dressé dans l'humanité. Sur cet autel l'offrande venue de son sein est offerte par le Christ comme un holocauste consumé par le feu qu'il contient en lui-même et dont Marie aussi apparaît comme remplie. De cette manière le Christ sacrifice est offert par la médiation de Marie, non seulement comme pris de l'humanité et offert par elle, mais comme offert dans l'humanité, de telle manière que celle-ci est offerte d'une façon vivante avec lui, par une participation aimante à ses souffrances. De même le Christ, sacrificateur sacerdotal, ne s'offre pas seulement lui-même ; par l'intermédiaire de Marie il s'offre dans l'humanité et offre l'humanité en lui-même.

Le sacrifice passif de Marie étant inclus dans l'union aimante au sacrifice du Christ, la fonction de Marie se concentre dans la notion de « celle qui porte le sacrifice ». Cette notion, prise dans tout son sens, exprime le rapport de Marie avec le sacrifice de la rédemption d'une manière aussi riche et profonde que la notion de génératrice de Dieu le fait pour sa dignité et sa fonction. Elle n'est pas employée techniquement il est vrai. Mais son sens se reflète en ce que les Pères comparent souvent Marie à l'arche d'alliance et en particulier au trône de propitiation ou de grâce qui se dresse au-dessus de cette arche, la nommant avec prédilection le trône vivant de propitiation.

Les Pères ne distinguent pas dans le type l'arche et ce qui la recouvre, ni en Marie son activité corporelle et son activité spirituelle, ou son activité de mère et son activité d'épouse. Ils appliquent directement tout le type au sein maternel de Marie. Il est cependant conforme, et à l'image et à la chose, de distinguer ces éléments sans supprimer leur union organique, et d'appliquer au type, non seulement le sein maternel, mais encore l'âme de Marie où le Christ habita toujours d'une manière particulière. Marie est alors antitype de l'arche d'alliance quand elle porte le Christ sous son cœur et le nourrit de son sang, antitype du trône de propitiation quand elle le porte dans son cœur pendant qu'il répand son sang et l'en asperge.

Cette participation de Marie au sacrifice rédempteur du Christ est manifestement et essentiellement distincte par son intimité et par son efficacité de toute autre participation humaine aux souffrances ou au sacrifice du Christ. Elle constitue un seul tout avec l'action du Christ, de telle sorte que d'après le plan divin l'action du Christ ne peut s'exercer en dehors ou à côté de celle de Marie, pas plus que celle de Marie ne peut s'exercer en dehors ou à côté de celle du Christ.

Tous les effets du sacrifice du Christ doivent être considérés comme opérés et acquis de cette façon par Marie, dans et par le Christ. On peut donc dire que Marie a donné satisfaction à Dieu pour le péché, qu'elle a mérité la grâce et par conséquent qu'elle a délivré le monde avec le Christ, c'est-à-dire par sa collaboration avec lui, donnant et offrant elle aussi la rançon. Mais on ne peut le dire qu'avec cette détermination explicite : dans le Christ et par le Christ, c'est-à-dire dans le sacrifice du Christ et par le sacrifice du Christ, pour autant que Marie a contribué à offrir ce sacrifice.

Dans ce sens et sous cette forme on peut justement appeler la mère du Sauveur corédemptrice, surtout

quand on joint à cette notion celles de diaconesse et de porteuse du sacrifice. Cela exprime clairement la subordination de Marie au Christ comme son union avec lui. Son action spécifique n'est pas présentée comme ajoutant une valeur ou une force au sacrifice du Christ, ou comme complétant la valeur et la force de celui-ci par un second sacrifice. Seule est exprimée la médiation du sacrifice du Christ à l'humanité.

Au contraire, ni la subordination parfaite au Christ, ni la vraie communauté avec lui, ni l'action spécifique de Marie ne sont présentées clairement quand on appelle Marie prêtre, voire grand-prêtre ou prêtre assistant. La vraie notion de corédemptrice est alors rendue confuse. Elle est complètement obscurcie quand on attribue à ce prêtre un sacrifice propre, parallèle à celui du Christ, même si c'est un sacrifice non sanglant et secondaire uni avec celui du Christ en un seul holocauste. Quand on appelle Marie prêtre en opposition aux autres rachetés et à côté du Christ, son sacerdoce apparaît, non comme un sacerdoce laïque, mais comme un sacerdoce hiérarchique, sa fonction sacrificatoire en est une de consécration et d'achèvement.

Il existe en dehors du Christ un sacerdoce hiérarchique, mais cela seulement sous la forme d'une représentation du Christ. La fonction de Marie près du sacrifice du Christ a aussi peu le caractère d'une représentation du Christ que celui d'une consécration de l'offrande. Si donc il est permis en soi, comme nous l'avons dit plus haut, de parler de deux sacrifices, d'un sacrifice principal et d'un sacrifice accessoire, cela n'est plus permis si celle qui offre le sacrifice accessoire est appelée prêtre. Cela présenterait le second sacrifice comme parfait en soi et complétant le premier.

C'est donc précisément quand on veut appeler Marie corédemptrice qu'il faut se garder de lui donner

la qualité de prêtre ou de prêtre accessoire. Cela élèverait Marie au rang d'aide du Christ dans le sens d'un assistant et enlèverait à ce nom toute valeur. On peut au contraire employer sans arrière-pensée les noms de liturge ou de coliturge, déjà insinués par l'application à Marie du texte de l'Ecclésiastique, XXIV, 14. Car le nom de liturge désigne d'une manière générale celui qui exerce un culte public et est donc accordé au diacre aussi bien qu'au prêtre.

En appliquant le sacrifice typique d'Abraham à l'activité sacrificatoire de Marie les prédicateurs et ascètes aiment à répéter, après saint Antonin, que Marie, dépassant Abraham en obéissance, aurait été prête à clouer elle-même son Fils sur la croix pour le salut du monde. Cette pensée n'est certainement pas nécessaire pour montrer la perfection des sentiments ni surtout de l'activité de Marie. Comme pour le Christ lui-même cette perfection demande uniquement un don volontaire ou un abandon à la mort. Il faut faire d'autant moins appel à cette pensée qu'elle est difficilement compatible avec la piété maternelle vis-à-vis d'un tel fils et qu'elle blesse inutilement la sensibilité d'un cœur chrétien.

L'application typologique d'Abraham, dans le sacrifice d'Isaac comme dans toute sa position providentielle, est étonnamment claire et belle, bien que les Pères l'aient peu exploitée. Le type n'est pas troublé par le fait qu'Abraham est un homme et Marie une femme. De même le sacerdoce ecclésiastique, représenté par des hommes, ne l'empêche pas d'être considéré comme l'ectype de Marie. De part et d'autre la paternité, basée sur la collaboration surnaturelle de Dieu, présente un caractère maternel. Inversement chez Marie la maternité virginale, non subordonnée à une paternité créée, présente un caractère paternel. Si l'Apôtre applique l'image du don d'Isaac par Abraham au don du Christ par Dieu le Père qui veut montrer

son amour pour les hommes, cela n'exclut pas l'application à Marie. Cela l'inclut plutôt, Marie donnant en communauté avec Dieu le Père leur fils commun.

De notre point de vue présent Judith et Esther sont des types ecclésiastiquement reconnus et se complétant l'un l'autre. Ils ne le sont pas il est vrai pour le sacrifice extérieur, mais pour l'intercession expiatoire, le sacrifice de la vie ou de l'âme propre ainsi que le dit l'épître aux Hébreux, dans l'intention et avec le résultat de délivrer le peuple à qui appartient celle qui offre et qui remporte la victoire sur les ennemis de ce peuple. Judith s'exposant à la mort pour trancher la tête de l'ennemi est le type de Marie écrasant la tête du serpent d'après le protévangile. Esther s'exposant à la mort pour supplier le roi d'épargner son peuple et de rendre inoffensif son ennemi est le type de Marie intervenant pour l'humanité auprès de Dieu par ses souffrances spirituelles.

La collaboration de Marie ne contribue pas à établir la force interne de l'acte rédempteur. Elle reste donc en dehors de la substance de cet acte. Il ne faut cependant pas en conclure qu'elle est uniquement accidentelle, ornementative. Unie en un ensemble organique avec l'activité du Christ comme nous l'avons montré, elle est insérée par Dieu dans l'économie de la rédemption. Elle appartient à l'intégrité substantielle et essentielle de l'acte rédempteur, sinon de la même manière, du moins d'une manière analogue aux actes du Christ précédant la mort sur la croix.

L'analogie de l'activité sacrificatoire du Christ s'applique encore à Marie dans la mesure où toute la vie du Christ constitue un grand sacrifice. Celui-ci est inclus virtuellement dans la consécration de soi faite par le Christ lors de son entrée dans le monde (épître aux Hébreux, X, 7 ss.). Toute son activité sacrificatoire n'est qu'un développement de ce premier

acte. L'Apôtre peut donc ajouter : « Dans cette volonté nous avons été sanctifiés. »

Tout cela peut être également appliqué à Marie. Son consentement maternel à l'incarnation du Logos n'est pas un consentement abstrait à l'existence de celui-ci. C'est un consentement concret à l'existence d'un Sauveur qui doit être offert en sacrifice. Sans aucun doute Marie savait déjà par les prophéties le concernant que la rédemption devait s'accomplir par son sacrifice sanglant.

Ceci étant posé il est clair que les Pères, présentant d'une manière générale Marie comme cause accessoire de la rédemption par son consentement, non seulement n'excluent pas sa participation au sacrifice du Christ, mais au contraire l'affirment par voie de conséquence. La présentation théologique de l'activité sacrificatoire de Marie, qui apparaît plus tard, n'est donc qu'un développement logique de l'ancienne doctrine. Quand les Pères présentent Marie comme le contre-pied de l'Ève pécheresse dans son contentement à l'Incarnation, ils ne définissent pas cet acte comme l'unique contre-pied de la désobéissance d'Ève, pas plus que l'acte d'obéissance du Christ sur la croix n'est le seul acte par lequel il s'oppose à la désobéissance d'Adam. Chez le Christ comme chez Marie la surabondance de la grâce vis-à-vis du péché oppose au seul acte d'injustice du premier couple humain toute une vie de justice et de sacrifice.

Développement logique de la doctrine des Pères et surtout de l'idée ecclésiastique de l'anti-Ève, de celle qui a écrasé le serpent, doctrine arrivant ainsi à sa pleine expression, la participation de Marie à l'acquisition du salut par sa collaboration au sacrifice du Christ doit être regardée comme théologiquement certaine et non seulement comme une opinion pieuse.

CHAPITRE XV

LA VRAIE MÈRE DES RACHETÉS

On peut dire que par sa collaboration au sacrifice rédempteur du Christ Marie a mérité aussi pour toute l'humanité les grâces de salut. On peut dire a fortiori que par cette collaboration elle a reçu et pris possession pour l'humanité de tout le mérite du sacrifice rédempteur et de toutes les grâces de salut. La collaboration de Marie au sacrifice du Christ a pour but et est ordonnée par Dieu de façon à faire de ce sacrifice un sacrifice parfait de l'humanité. Il faut dire aussi que l'humanité n'est entrée en possession du mérite rédempteur du Christ que par Marie et en Marie. Dieu n'a donné le Sauveur à l'humanité que par Marie et en elle, en le faisant devenir homme dans son sein. De même le Sauveur n'a accordé son mérite rédempteur à l'humanité que par Marie et en Marie, en faisant de l'âme de Marie, qui a porté son sacrifice, la dépositaire du fruit du sacrifice pour toute l'humanité.

Dans l'Incarnation le consentement de Marie est l'acte médiateur par lequel le Fils de Dieu qui lui est donné est donné également aux autres hommes. Son consentement au sacrifice du Christ n'est pas moins l'acte médiateur par lequel les mérites du sacrifice sont accordés aux hommes. L'union entre le consentement au sacrifice et la médiation du mérite du sacrifice à l'humanité est précisément la même que celle qui existe dans le sacrifice entre la force méritoire et le

don du bien mérité, dans l'autel entre sa propriété de porteur du sacrifice et celle de porteur de la bénédiction du sacrifice, dans ce qui recouvre l'arche d'alliance entre sa qualité de trône de propitiation et celle de trône de grâce, dans le cœur entre sa collaboration avec la tête et sa médiation de l'influence de la tête aux autres membres.

Ce n'est donc pas une simple façon de parler, mais une chose très profonde et exacte d'affirmer que le Christ a répandu de nouveau son sang rédempteur dans le cœur de sa mère, qui se trouve sous la croix et qui l'a conçu, afin de le répandre ainsi comme par un canal sur l'humanité ; ou de dire que Marie a bu d'abord le calice du salut, avant de le présenter à l'humanité ; ou encore que l'âme de Marie qui, comme le dit saint Bernard, habite seule le corps du Christ après que l'âme de celui-ci s'est retirée, a reçu toute la force de la mort rédemptrice dans le sang et l'eau qui jaillissent du côté du Christ, afin d'engendrer par cette force l'humanité à une vie nouvelle.

La profonde pensée dogmatique renfermée dans ces expressions se reflète également dans la conception très répandue selon laquelle Marie a reçu sur ses genoux le corps sacrifié du Christ après l'enlèvement de la croix, apparaissant ainsi comme l'intendante du fruit du sacrifice. Cette pensée contient le noyau, c'est-à-dire la seule présentation concrète et vivante de l'idée ancienne et traditionnelle selon laquelle le Christ a donné dans l'effusion de sang et d'eau le mérite de son sacrifice à l'Église afin que celle-ci le communique aux hommes. Marie est éminemment apte à représenter dans sa personne l'Église comme communicatrice de la grâce de la rédemption. Aucune des autres personnes présentes sous la croix ne peut y prétendre, d'autant moins que le chef du ministère ecclésiastique, Pierre, est absent. Plus tard Marie apparaît encore au milieu et à la tête du collège aposto-

lique, base de l'organisme ecclésiastique, dans la demande et dans la réception du Saint-Esprit.

La collaboration de Marie à l'œuvre de la rédemption, ayant pour but de faire des rachetés les enfants de Dieu par les mérites de Jésus-Christ, est vraiment une activité maternelle ou génératrice. Car Marie contribue autant à acquérir la vie spirituelle des rachetés qu'une mère à acquérir la vie naturelle de ses enfants. Elle collabore autant avec le Christ, père spirituel de l'humanité rachetée, comme lien organique entre lui et ses enfants, que la mère collabore avec le père dans la génération naturelle.

Le Christ engendre paternellement l'humanité nouvelle par sa passion, se faisant lui-même dans sa mort sacrificatoire la semence féconde (Jean, XII, 24), répandant de son côté la force de sa souffrance comme la semence d'une vie nouvelle. Marie engendre maternellement l'humanité nouvelle par sa compassion, recevant pour ainsi dire en elle, par l'union corporelle et spirituelle la plus intime avec le sacrifice du Christ, la semence de l'humanité nouvelle et en communiquant la force vivifiante aux hommes. L'efficacité salutaire de la passion du Christ est d'autant plus réellement et parfaitement une génération paternelle que dans l'effusion du sang la force divine qui habite essentiellement ce sang a été rendue liquide. L'efficacité salutaire de la compassion de Marie est d'autant plus réellement et parfaitement une génération maternelle que c'est précisément dans le don de son Fils corporel, en qui elle vit plus qu'en elle-même, donc dans le don de sa propre essence et de sa propre vie, que Marie communique aux hommes la vie de la grâce, agissant ainsi sur la renaissance des hommes par sa force de génération maternelle.

Cette génération maternelle est aussi forte que l'efficacité génératrice du cœur humain vis-à-vis des autres membres du corps. Marie il est vrai ne donne

pas son sang propre aux autres membres comme elle le donna à la tête et comme le fait le cœur naturel. Elle acquiert et communique cependant la vie pour les membres d'une manière telle que par le don de son sang à la tête et par sa participation à l'application de ce sang elle attire sur elle-même et sur les membres la force spirituelle vivifiante que le sang reçoit dans la tête.

D'après ce que nous avons dit plus haut Marie est déjà la mère spirituelle des hommes comme mère du Christ. Comme telle elle est en effet le siège du soleil de la grâce et le lien organique entre les hommes et le Christ leur chef. La conception du Christ est donc l'acte par lequel Marie devient à la fois la mère du Christ et la mère des hommes. Le lien organique entre Marie et les hommes, créé dans le Christ et par le Christ, forme également la base et le centre de sa maternité spirituelle. De même pour le Christ la qualité de Fils de Dieu incarné et de Chef substantiellement surnaturel de l'humanité forme la base et le centre de la paternité spirituelle. Mais le Christ est devenu parfaitement le père spirituel de l'humanité par sa mort sacrificatoire, rendant liquide dans l'effusion de son sang la force de vie divine qui l'habite. Marie est devenue parfaitement la mère spirituelle de l'humanité en portant dans son cœur le sacrifice du Christ par la part qu'elle y prit et en attirant la vertu de ce sacrifice sur l'humanité.

Bien que cette seconde maternité spirituelle de Marie ait vraiment le caractère d'une conception, elle se rapporte cependant à l'autre conception, qui ne fait qu'un avec la conception du Christ, comme un enfantement proprement dit. De ce point de vue l'activité génératrice de Marie dans sa maternité spirituelle apparaît, à l'opposé de la naissance corporelle joyeuse du Christ, comme une génération douloureuse. Les souffrances de cette naissance sont cependant

essentiellement distinctes de celles des naissances naturelles qui ont lieu sous la malédiction du péché. Les souffrances de Marie sont uniquement spirituelles. Non seulement elles accompagnent la naissance spirituelle, elles la communiquent et sont donc des souffrances fécondes et bénies.

Le type le plus parfait de la maternité de Marie vis-à-vis du peuple spirituel de Dieu est constitué par la manière dont Abraham devint le père du peuple de Dieu selon la chair, par la conception miraculeuse d'Isaac et par le sacrifice de celui-ci. Mais il y a une différence. Les souffrances paternelles d'Abraham lui méritèrent uniquement une postérité plus nombreuse. Les souffrances maternelles de Marie doivent être regardées en elles-mêmes comme la conception et la génération d'une postérité spirituelle.

Par opposition à la naissance du Christ, la naissance spirituelle des rachetés apparaît donc comme une collaboration avec le Christ, époux de Marie et père spirituel des rachetés. Cette activité génératrice de Marie peut cependant aussi se concevoir de telle sorte que Marie n'engendre pas seulement les rachetés avec le Christ, mais le Christ lui-même et les rachetés dans le Christ. Sa participation maternelle au sacrifice du Christ tend à ce que le Christ soit donné par sa passion à l'humanité comme le principe parfait du salut (épître aux Hébreux, V, 9).

Cette pensée paraît être à la base de l'image apocalyptique de l'Église fondée sur Marie, car les souffrances d'enfantement de la femme y sont rapportées en premier lieu à la naissance du Christ. Cela inclut que Marie est déjà la mère des douleurs quand elle porte l'enfant dans son sein, sachant qu'il est l'agneau destiné au sacrifice rédempteur et l'offrant dans la douleur spirituelle.

La maternité de Marie vis-à-vis des rachetés trouve son fondement scripturaire dans tous les textes cités

à propos de la collaboration de Marie à la rédemption. Un argument scripturaire formel est donné par le passage de l'Apocalypse, XII, 1 ss., bien analysé. Les rachetés y sont appelés, à côté du Christ, « le reste de sa semence ». Cette vision du disciple préféré donne une base exégétique positive pour interpréter le texte de son évangile, XIX, 26-27, et appliquer la maternité spirituelle à tous les rachetés. La parole du Sauveur en croix : « mulier, ecce filius tuus » et « ecce mater tua » contient déjà au sens littéral, non seulement la recommandation de la mère au soin affectueux du fils, mais aussi la recommandation du fils à l'affection de la mère.

Cette parole doit être appliquée à la maternité universelle, non seulement dans le sens d'une institution de Marie dans les droits et devoirs d'une mère adoptive, mais en premier lieu dans le sens d'une déclaration de la maternité basée sur la collaboration au sacrifice rédempteur. Ou mieux encore cette parole, exprimant la maternité basée sur une génération, accorde à Marie le pouvoir et la fonction de soigner et de nourrir d'une manière vraiment maternelle ses enfants.

Il est peut-être difficile de tirer du texte littéral et des circonstances historiques une preuve proprement dite de cette interprétation. Mais on peut considérer que parmi les circonstances historiques dans lesquelles parle le Sauveur il y en a une que l'on peut percevoir indépendamment de ces paroles, à savoir qu'à ce moment Marie devient réellement la mère spirituelle des rachetés par sa collaboration au sacrifice. On peut en conclure avec une très grande vraisemblance que dans cette parole solennelle le Sauveur a également pensé à cette maternité.

Cette parole ne contient pas une preuve absolue de la maternité de Marie. En supposant cette maternité elle contient une preuve présomptive de la volonté du Christ selon laquelle Marie doit entretenir et

nourrir les enfants adoptés par elle. Il est donc logique et correct de ne voir dans cette parole, comme on le fait ordinairement dans son application ascétique, qu'une indication selon laquelle Marie doit prendre soin des rachetés, et les rachetés doivent honorer Marie et se confier à ses soins.

Le texte de l'Apocalypse, XII, et d'une manière générale le rapport de Marie à l'Église montrent également que les beaux textes d'Isaïe, LIII, 8 ss. et LXVI, 7 ss., qui prophétisent une fécondité surnaturelle de Jérusalem suivant une épreuve pénible, s'appliquent à la maternité spirituelle de Marie au moins sous la forme d'une illustration. Mais il serait exagéré de les faire valoir sous la forme d'une preuve.

Il va de soi que la maternité de Marie est absolument et essentiellement, non seulement dans le degré, distincte de la maternité spirituelle qui peut revenir à d'autres saints lorsqu'ils contribuent par la prière, la parole et l'exemple à la régénération spirituelle d'autrui. Ce que l'Apôtre dit de lui-même dans la première épître aux Corinthiens, IV, 15, : « Vous pouvez avoir beaucoup d'éducateurs, vous n'avez pas beaucoup de pères, car c'est moi qui vous ai engendrés par l'évangile en Jésus-Christ », s'applique dans une mesure et un sens incomparablement supérieurs à Marie.

Marie est même la mère spirituelle de l'humanité d'une façon supérieure à celle dont l'est l'Église. L'Église aussi, à l'opposé des saints, n'est pas seulement une éducatrice, mais vraiment une mère qui engendre. Marie est cependant plus intimement unie au Christ, le père spirituel de l'humanité, Marie communique l'union de l'Église au Christ et est aussi la mère de l'Église. Elle collabore d'une manière fondamentale à établir et à acquérir la régénération de tout le genre humain, tandis que l'Église travaille uniquement à appliquer l'œuvre rédemptrice accomplie aux hommes

en particulier. Il est vrai, pour autant que Marie est membre principal ou cœur de l'Église, sa maternité se confond avec celle de l'Église, de même que la paternité spirituelle du Christ constitue avec la paternité de Dieu une seule paternité. Même ici cependant la maternité de Marie forme la racine et l'âme de la maternité de l'Église. Cette dernière ne peut exister et agir que parce que la maternité de Marie est incluse et agit en elle.

D'une façon générale il existe entre la maternité de Marie et celle de l'Église une relation si intime et si universellement réciproque, ou plutôt une périchorèse, c'est-à-dire une union et ressemblance interne telle que chacune ne peut être connue parfaitement que dans et avec l'autre. Les deux maternités sont déjà unies et semblables en ce qu'elles reposent sur une fécondation et une animation par le Saint-Esprit et en ce qu'elles tendent à communiquer un lien saint et spirituel. De part et d'autre aussi la maternité spirituelle vis-à-vis des rachetés inclut une maternité vis-à-vis du Christ lui-même, et doit à cet élément sa perfection. Car toutes les autres fonctions maternelles de l'Église se groupent autour de celle par laquelle elle engendre dans son sein le Christ eucharistique comme chef, sacrifice et nourriture des membres de son corps mystique. Le caractère plus élevé et plus fondamental de la maternité de Marie au regard de la maternité de l'Église, en même temps que l'union organique de toutes deux, se manifeste tout particulièrement dans le fait que la seconde agit sur la base et par la vertu de la première, et que la première poursuit son action dans la seconde.

L'activité salvatrice du Rédempteur se continue après sa mort, dans le but d'appliquer la vertu de cette mort aux hommes en particulier. La collaboration de Marie se poursuit dans le même sens et d'autant plus que, dans l'application de la rédemption, une large

place est précisément accordée à la collaboration humaine. L'activité ultérieure du Rédempteur régnant sur le trône de Dieu n'a plus le caractère d'un combat pour acquérir ou mériter, mais celui d'une prière royale et d'une collation de grâces. L'activité que Marie continue d'exercer sur la terre après la mort de son Fils et au milieu de l'humanité rachetée conserve évidemment le caractère d'une lutte méritoire, ou plutôt d'une prière ardente et confiante, par laquelle elle se rend elle-même et les autres dignes de recevoir la grâce. Par rapport à l'acte rédempteur accompli il s'agit ici d'une application qui acquiert ou qui dispose.

L'Écriture ne dit rien de l'activité salvatrice que Marie poursuit sur la terre. Mais elle rapporte explicitement l'exercice le premier et le plus important de cette activité, à savoir sa prière au milieu des apôtres pour demander le Saint-Esprit.

Dans la place particulière que Marie occupe vis-à-vis de l'œuvre rédemptrice, cette fonction est aussi normale et aussi importante que l'activité précédant la conception du Rédempteur. Comme organe du Saint-Esprit et comme membre principal de l'humanité Marie doit préparer celle-ci à recevoir le Sauveur. Dans la même qualité elle doit aussi travailler au milieu des rachetés à leur communiquer la grâce de la rédemption. La prière qu'elle accomplit parmi les apôtres attendant le Saint-Esprit contient en particulier et pour tous les temps le type du rapport où se trouve, vis-à-vis de Marie, l'Église médiatrice de la grâce de la rédemption. Ce rapport ne consiste pas seulement en ce que la prière de l'Église est animée et soutenue par la prière de Marie. Il consiste spécialement en ce que la prière accomplie par l'Église pour demander les fruits de la rédemption est animée et soutenue par la prière de Marie cœur de l'Église.

La nature et la signification de cette continuation de l'activité de Marie sur la terre se présentent le plus

clairement sous l'aspect de la maternité spirituelle. Cette activité apparaît alors comme parallèle à la fonction de la mère corporelle soignant et nourrissant dans son sein le fruit de la conception, afin de l'amener à son développement parfait. Dans la maternité corporelle aussi la conception donne à la mère le devoir de préserver soigneusement et de nourrir continuellement le fruit de son corps, afin de rendre possible le développement de ses organes et de ses membres et donc de le conduire à une vie autonome. Marie, qui conçoit la vertu des grâces vivifiantes de la passion du Christ, peut et doit préparer par ses soins maternels et par sa prière intense l'humanité rachetée à recevoir le Saint-Esprit, qui doit en faire une Église extérieure et autonome, et elle doit montrer la voie à la jeune Église par son assistance maternelle.

La fonction maternelle de Marie ne se limite pas à son activité terrestre. Elle vaut d'une manière générale pour toute la tendresse de Marie envers l'humanité rachetée, donc aussi pour celle qui s'exerce plus tard au ciel. Pour la mère corporelle aussi la nature de l'activité vis-à-vis de l'enfant placé dans son sein détermine l'activité qu'elle exercera plus tard en communauté avec le père dans l'éducation de cet enfant. Dans ce parallèle l'activité maternelle de Marie sur la terre correspond à celle par laquelle une mère nourrit et entretient l'enfant dans son sein, sans union extérieure avec le père et au contraire dans l'union la plus intime avec cet enfant, jusqu'à ce que celui-ci soit capable d'une vie indépendante. La ressemblance va si loin que dans cette action maternelle de Marie pour la jeune Église même les douleurs de l'enfantement sont présentes. Ce sont précisément ces douleurs, qui ne font qu'un avec celles de l'Église, auxquelles fait allusion l'Apocalypse, XII, 1 ss. Par ailleurs dans cette action maternelle Marie peut être considérée dans un sens plus large comme la gardienne,

l'éducatrice et la consolatrice de la jeune Église. Avec le Saint-Esprit dont elle est l'image et l'organe spécial, elle a été donnée par le Christ aux apôtres demeurés orphelins après son retour au Père, comme gage visible de l'assistance et comme médiatrice de l'illumination de l'Esprit.

Dans la conception développée ici la maternité spirituelle de Marie apparaît immédiatement comme une maternité vis-à-vis de l'Église, de telle sorte que dans sa relation avec les rachetés en particulier elle est communiquée par la maternité de l'Église. Mais cette conception montre qu'on peut dire également que l'Église, mère de l'humanité nouvelle, est sortie du côté du Christ de telle manière qu'elle a été conçue dans le sein de Marie afin de naître d'elle. Cette conception place encore la maternité spirituelle de Marie dans une union plus intime avec sa maternité corporelle vis-à-vis du Christ. Car l'activité maternelle de Marie vis-à-vis des rachetés tend à engendrer ceux-ci dans l'unité avec leur chef, le Christ, comme « l'unique Christ parfait » au sens de l'Apôtre.

La dernière collaboration de Marie avec le Sauveur, qui durera jusqu'à l'achèvement parfait de tous les rachetés, s'exerce de nouveau dans une communion intime avec Jésus, depuis que celui-ci l'a fait monter dans sa gloire céleste. Comme la « reine assise à sa droite » Marie prend part à son activité salvatrice glorieuse, d'une manière semblable à celle dont elle a pris part durant sa vie terrestre à l'acquisition des grâces de la rédemption. Comme pour le Christ et les autres saints glorifiés, cette activité salvatrice consiste dans une intercession. A l'opposé de l'activité terrestre méritoire cette intercession a le caractère d'une participation à la distribution des grâces divines. Mais pour Marie, comme pour les autres saints et à l'opposé du Christ, l'activité dans la distribution des grâces se réduit à cette forme d'intercession glorieuse.

Le fait qu'au ciel Marie prie de la façon la plus efficace et la plus universelle pour l'Église a toujours été admis par celle-ci. Ce fait est évident, aussi bien par le rapport spécial de Marie avec le Christ, avec qui elle a toujours collaboré sur la terre pour le salut de l'humanité, que par cet argument général selon lequel, d'après la doctrine de l'Écriture et de l'Église, tous les saints glorifiés prient d'une manière plus ou moins efficace pour l'Église de la terre. Pour ce qui concerne la nature, la place et l'efficacité de l'intercession céleste de Marie, il est également certain que celle-ci a un caractère tout à fait particulier, la distinguant autant de l'intercession des autres saints que de celle du Christ. Ce caractère particulier peut s'exprimer en un mot. C'est une intercession maternelle dans l'ordre de la grâce, c'est-à-dire une intercession uniquement maternelle à l'opposé de l'intercession du Christ, et une intercession vraiment maternelle à l'opposé de celle des autres saints.

L'intercession de Marie est notablement inférieure à celle du Christ. C'est uniquement celle d'une mère, ou mieux d'une mère qui est en même temps épouse. Celle du Christ repose sur la puissance suprême et propre du Fils de Dieu et s'exerce dans la paternité spirituelle la plus parfaite vis-à-vis des hommes. L'intercession de Marie ne demande et n'obtient que par le Christ et dans le Christ. L'intercession du Christ est au sens le plus strict du mot une interpellation royale et sacerdotale. Elle a le caractère d'une juridiction souveraine. L'intercession de Marie reste une prière de recommandation.

Elle est cependant essentiellement supérieure à l'intercession des autres saints. Cette dernière se base uniquement sur leur qualité d'amis et de serviteurs de Dieu. Celle de Marie se base sur l'union la plus étendue et la plus intime au Christ dans sa personne et dans son œuvre, et en particulier, quand elle s'adresse

au Christ, aux services maternels rendus à sa personne. Par là-même cette intercession participe dans un sens du caractère interpellatoire de l'intercession du Christ.

L'intercession des autres saints ne s'exerce que comme un acte de sollicitude bienveillante. Celle de Marie, intercession de la mère spirituelle des rachetés, s'exerce en ce sens que Marie prie en vertu de sa tâche maternelle et avec un amour vraiment maternel pour les enfants qu'elle a conçus et engendrés, afin qu'ils deviennent des enfants parfaits de Dieu avec son Fils premier-né et qu'elle puisse ainsi les acquérir et les posséder comme ses propres enfants. A cela se rattache que les autres saints sont soumis à Marie dans leur intercession. Ils s'appuient sur elle, adressent leurs prières à Dieu et au Christ par elle, ou se mettent par leur intercession au service de sa sollicitude maternelle.

Dans toutes les formes et tous les stades de l'activité collaboratrice dont nous avons parlé jusqu'ici, Marie apparaît à côté du Christ et sous lui d'une manière éminente comme la médiatrice active et efficace du salut, cela sur la base de sa position intermédiaire unique entre le Christ et les hommes et de son acte fondamental de médiation dans le consentement donné à la conception du Sauveur. On ne songe ordinairement qu'à cela dans la médiation de Marie. Cela vient de ce que dans la prière nous ne faisons appel à cette médiation que pour autant qu'elle s'exerce par l'intercession céleste. De plus nous n'invoquons pas seulement Marie, mais encore directement Dieu et le Christ, et d'autres saints à côté de Marie. De ce point de vue on ne voit donc pas aussi bien que la médiation de Marie est absolument universelle, comme celle du Christ, en ce sens qu'aucune grâce n'est accordée par Dieu sans une collaboration d'intercession actuelle de Marie, et donc, comme on a coutume de le dire, que

toutes les grâces de salut nous parviennent par ses mains.

En fait beaucoup de théologiens n'ont fait valoir cette thèse que comme une opinion pieuse, probable dans une certaine mesure. Parfois on a déclaré que c'était une pure hyperbole ou une fantaisie dénuée de fondement. Il suffit de fixer avec précision le sens de cette proposition et de considérer le lien de la fonction médiatrice de Marie au ciel avec sa médiation tout entière et sa position intermédiaire pour reconnaître immédiatement que la logique scientifique oblige un vrai théologien d'admettre cette thèse. La critique en est plutôt à mettre au compte d'un examen superficiel de la question.

Le vrai sens de cette thèse n'est aucunement que nous ne recevons pas de grâce sans avoir imploré nous-mêmes l'intercession de Marie. Il inclut uniquement qu'aucune de nos prières n'est exaucée sans le soutien de cette intercession. Une exclusion positive et voulue de celle-ci dans l'intention de celui qui prie doit certes faire craindre que la prière ne soit pas exaucée. Cette doctrine ne veut pas dire non plus que l'intercession de Marie est universellement nécessaire pour déterminer le Christ à faire valoir son intercession pour nous, comme s'il n'y était pas disposé de lui-même. Le sens de la doctrine est plutôt que d'après l'ordre fixé par Dieu et par le Christ le mérite et l'intercession du Christ ne doivent favoriser personne sans que s'y ajoute l'intercession de Marie. Aucune grâce n'est donc accordée que comme obtenue aussi par la prière de Marie.

Cet ordre est ordinairement présenté comme correspondant à la dignité de la mère de Dieu, à son caractère de reine, à sa plénitude de grâce et en particulier au dessein général de Dieu qui communique ses grâces graduellement. Mais ce ne sont là que des motifs de convenance qui plaident en faveur de la

doctrine sans la démontrer. A défaut de témoignages explicites de la Révélation, une preuve proprement dite de la présence d'un tel ordre ne peut être construite que si la médiation de grâces de Marie en fait partie comme membre intégrant, que si on peut prouver de fait que cet ordre serait défectueux ou interrompu dans son développement normal sans ce membre. Il faut montrer que l'absence de la médiation des grâces serait une anomalie.

L'absence de cette médiation apparaît immédiatement comme une telle anomalie si on considère que non seulement toute la position intermédiaire mais encore toutes les fonctions médiatrices de Marie tendent à une médiation universelle et conditionnent la communication de toutes les grâces sans exception. Car les fonctions médiatrices de Marie constituent un seul tout où les dernières s'appuient sur les premières et en font valoir la force, et où les premières produisent leurs effets dans les dernières.

En premier lieu la médiation dans le don de la source de toute grâce, par la conception et la naissance du Christ, indique que Marie est également destinée à communiquer d'une manière constante et universelle les effusions de la source comme canal de la grâce. Le fait que Marie a collaboré à acquérir toutes les grâces par sa part au sacrifice rédempteur l'indique encore davantage. Car il est certain que l'intercession céleste de Marie doit se rapporter à l'interpellation du Christ comme son activité sacrificatoire s'est rapportée à celle du Christ sur la terre, et que la portée de cette intercession doit se rapporter à la portée de son activité sacrificatoire terrestre comme l'interpellation du Christ se rapporte à son sacrifice.

A cela s'ajoute que par sa collaboration au sacrifice du Christ Marie est devenue la dépositaire du mérite rédempteur pour toute l'humanité et pour tous les temps. Elle a collaboré d'abord à obtenir par ses

prières le Saint-Esprit pour l'Église. Sa collaboration doit se poursuivre comme la condition normale de tous les fruits du mérite du Christ et pour toutes les grâces du Saint-Esprit. Marie est encore devenue par sa collaboration la vraie mère spirituelle de tous les rachetés. Comme toutes les grâces de la rédemption sont ordonnées à engendrer, à nourrir et à parfaire la vie de la grâce, la collaboration universelle et continue de Marie dans ce domaine est aussi normale que celle d'une mère corporelle dans la nutrition de ses enfants.

Enfin la communication de la grâce rédemptrice est liée d'une manière absolument universelle à l'Église, en sorte que personne n'obtient une grâce sans quelque rapport à l'Église et sans une coopération de l'Église. On ne peut pas seulement en tirer une conclusion concernant Marie comme exemple idéal de l'Église. L'Église communique aussi et d'une manière spéciale la grâce par sa prière. Elle obtient comme épouse et corps vivant du Christ pour ses enfants et membres les grâces de son époux et chef. Il n'y a dans l'Église, en dehors de Marie, cœur de l'Église, aucune personne particulière dont la prière puisse représenter d'une manière éminente la prière de l'Église. Il s'ensuit que la médiation universelle des grâces par l'Église ne peut être parfaite si on ne suppose Marie comme la médiatrice universelle et continue. D'une manière générale et étant donné toute la position de Marie dans le royaume de la grâce, sa collaboration constante avec le Christ dans toute son action miséricordieuse sur le corps mystique doit être regardée comme aussi normale que la collaboration constante du cœur avec la tête dans son influence sur la vie des autres membres.

Il ne peut donc étonner que dans sa liturgie l'Église applique à Marie les textes concernant la Sagesse personnelle, en particulier l'Ecclésiastique chapitre

XXIV, qui décrit la sagesse sous l'image d'un paradis, comme la mère et le siège de toutes les grâces (versets 24 et 25), invitant les hommes à y chercher ces grâces. Il est tout aussi compréhensible que les saints appliquent à Marie, image et organe de la Sagesse, la description de cette sagesse comme un canal ou un aqueduc lequel, venant lui-même du fleuve, fait procéder de lui les flots qui fécondent le jardin paradisiaque (versets 40 ss.).

Inversement cette conception concernant la portée de l'action de Marie est une garantie ecclésiastique de notre thèse, car elle ne peut évidemment être comprise que dans ce sens. L'application que l'Église fait de ces passages à Marie comme image de la Sagesse exige d'une manière absolue que Marie soit considérée comme image de la Sagesse dans l'action et l'influence constante et universelle, personnelle et vivante, à laquelle correspond du côté des hommes la nécessité de chercher la grâce auprès d'elle et par son intermédiaire. Selon la conception de l'Église il faut donc regarder Marie comme une personne exerçant également au ciel une influence universelle en vertu de sa plénitude de grâce et par une activité continuelle.

La même conception se retrouve dans le fait que Marie a été de tous temps appelée le trésor ou le trône de la grâce, l'échelle et la porte du ciel, l'espérance des enfants d'Ève. Ces expressions, qui ne sont jamais employées pour d'autres saints, ne disent pas seulement que l'auteur de la grâce a habité une fois en Marie, qu'il est descendu du ciel par elle et qu'il a fondé par elle notre espérance. Elles se rapportent également à la position actuelle de Marie au ciel. On souligne d'ailleurs souvent que l'ordre de distribution des grâces correspond à l'ordre de leur acquisition, et de même que le Sauveur est descendu du ciel par Marie de même les hommes sont conduits au ciel par elle.

Une image employée surtout par saint Bernardin

est celle de cou du corps mystique. Elle correspond à celle du canal. Cette image exprime très clairement l'entière subordination de Marie au Christ dans la communication des grâces, l'universalité absolue de cette communication et aussi son motif. Elle présente Marie comme le membre d'union s'élevant au-dessus du corps et dirigé avec la tête vers le ciel. Mais elle exprime moins clairement la communication de la grâce par l'activité propre de Marie et les motifs profonds de cette communication. Sous ce rapport l'image du cœur est préférable. Elle est d'ailleurs plus vivante et plus expressive.

Cette thèse entraîne que l'intercession de Marie ne possède pas seulement de sa nature une force supérieure et plus universelle que celle des autres saints, mais est aussi, ce qui n'est le cas pour aucun autre saint, un moyen ordinaire et nécessaire de salut pour tous les hommes. Il s'ensuit encore que l'invocation de Marie a une tout autre signification que celle d'autres saints, et que cette invocation doit même être implicitement renfermée dans toute prière. L'étude de cette invocation comme moyen d'obtenir la grâce et la thèse selon laquelle la dévotion à Marie est un signe certain d'élection relèvent de la doctrine de la grâce.

Dans les derniers temps la dévotion à la sainte humanité du Christ s'est concentrée dans la dévotion à son Sacré-Cœur ; elle en a été approfondie, vivifiée et illustrée. D'une manière semblable et avec l'autorisation et l'approbation de l'Église s'est constituée la dévotion au cœur très pur de Marie. Les deux dévotions ont une base théologique profonde. Leur objet spécial est précisément le foyer dans lequel convergent la plénitude de l'idée catholique de la nature humaine du Christ et celle de la personne de Marie. Chez le Christ le cœur ne peut être considéré comme un membre de la personne et ne représente formellement que la nature humaine. Chez Marie le cœur est le

centre vital de la personne, il la représente comme telle dans son caractère personnel de mère, le cœur étant organe de la maternité corporelle comme de la maternité spirituelle.

D'après notre exposé le caractère personnel de Marie, toute sa position et son activité se résument dans la notion de cœur mystique du corps mystique du Christ. Nous pouvons donc dire que la manière dont nous avons tenté d'exploiter cette notion pour élargir et approfondir la mariologie correspond entièrement à l'esprit de l'Église et au développement de la dévotion mariale. Les motifs théologiques profonds qui déterminent la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et au cœur très pur de Marie présentent les deux cœurs dans une union organique très étroite. Ils permettent donc aussi de les unir tous deux comme objet de dévotion et de les représenter l'un à côté de l'autre.

TABLE ALPHABÉTIQUE

- Abraham : sacrifice d'Isaac type du sacrifice de Marie, p. 183 s., 188 ; paternité d'Abraham type de la maternité de douleurs, p. 195.
- Activité de Marie basée sur la maternité divine, p. 163 ; comme organe du Saint-Esprit, p. 164 ; valeur de l'activité de M., p. 165 ; pour les autres, p. 166 s.
- Adam : rapport de M. avec Adam, p. 135 s.
- Affinité de M. avec Dieu, p. 67.
- Aide du Rédempteur, liens intimes entre la maternité divine et la collaboration à la rédemption, p. 96 s. ; la collaboration de M., p. 169 ss.
- Arbre de vie type de M., p. 38.
- Arche d'alliance type de M., p. 39 s., 49, 101, 115, 123, 141, 159 ss., 185 s., 192.
- Arche de Noë type de M., p. 39.
- Assomption corporelle de M. au ciel, p. 150 ss. ; fausse méthode pour la démontrer, p. 151 s. ; fête liturgique, p. 160 ; possibilité de définition, p. 162.
- Aurore type de M., p. 38, 138.
- Autorité de M. sur le Christ, p. 73, 110.
- Ave Maria : explication de la salutation angélique, p. 27, 137.
- Brebis de Dieu, p. 72.
- Buisson ardent, type de M., p. 40, 54.
- Caractère personnel dans la maternité divine de M., p. 90 ss. ; analogie avec la grâce d'union dans le Christ, p. 100 ; perfection du caractère personnel de M., p. 100 ss. ; utilité du caractère personnel pour prouver l'Immaculée Conception, p. 99 ; pour prouver l'impeccabilité de M., p. 147 s. ; comme principe d'action surnaturelle, p. 163 ss.
- Cep spirituel, p. 112.
- Charismes de M., p. 121,

- Chasteté : le vœu de chasteté, p. 83 ss.
- Chef : le Christ chef de M., p. 73.
- Cœur du corps mystique, p. 72, 112, 119, 168, 181, 192, 208 s.
- Colombe symbole de M., p. 33, 39, 72, 77, 181.
- Combat dans la vie de M., p. 142 s.
- Conception immaculée de M., p. 126 ss. ; la formule de définition, p. 127 ss. ; rapports avec la conception du Christ, p. 132 ; convenance de l'Immaculée Conception, p. 132 ss. ; l'Immaculée Conception comme grâce de rédemption, p. 133 ss. ; l'Immaculée Conception et l'Écriture, p. 135 ss.
- Conception virginale du Christ, p. 43 ss. ; participation active ou passive de M. à la conception du Christ, p. 42, 48 s. ; conception spirituelle et corporelle, p. 48 ; conception double, p. 49 ; la personne divine comme contenu substantiel de cette conception, p. 50 ; la maternité spirituelle de M. dans la conception du Christ, p. 112, 194 s. ; rapports entre la conception du Christ et l'Immaculée Conception, p. 132 ; influence de la conception du Christ sur l'exemption de concupiscence chez M., p. 143.
- Concupiscence : exemption de M., p. 140 ss.
- Condition originelle et M., p. 121, 123 s.
- Connaissances de M., p. 122 ss.
- Corédemptrice, p. 169 s., 172 ss., 186 s.
- Corps mystique : M. mère du corps mystique, p. 111s. ; rapports entre le Christ et M. dans le corps mystique, p. 72, 112, 119, 167, 181, 192, 208 s.
- Cou du corps mystique, p. 208.
- Demeure de Dieu, p. 30 s., 101.
- Démon : victoire de M. sur le démon, p. 124 s., 136 s.
- Diaconesse au sacrifice du Christ, p. 184.
- Dieu : M. habitation et siège de la divinité, p. 70 ; miroir et image de Dieu, p. 70, 74 s., 107 s.
- Dignité de M., p. 65 ss., 96 ss.
- Église : rapports entre M. et l'Église, p. 46, 77, 91 s., 104 s., 124, 138 s., 144, 166 ss., 192, 196 ss., 206.
- Enfant de Dieu, p. 71, 74 s.
- Épouse : l'épouse du Cantique et M., p. 31 ss. ; M. épouse du Verbe divin, p. 67 ss. ; épouse de Dieu le Père, p. 74 ;

- épouse du Saint-Esprit, p. 74 s. ; la qualité de mère-épouse comme caractère personnel de M., p. 90 ss. ; M. épouse de Dieu par le décret éternel de la rédemption, p. 97 s., 134 ; collaboration comme épouse à l'œuvre rédemptrice, p. 180 ss., 195 s.
- Esprit-Saint dans la génération du Christ, p. 42 s., 46 ss. ; semence divine, p. 46 ; pendant la grossesse de M., p. 54 s. ; M. épouse du Saint-Esprit, p. 74 ss. ; sanctuaire ou temple du Saint-Esprit, p. 76 s., 103 ; image du Saint-Esprit, p. 77, 103 ; organe du Saint-Esprit, p. 163 ss.
- Esther type de M., p. 38, 136, 139, 189.
- Ève type de M., p. 35, 37 s., 91, 98 s., 102 ss., 111, 173, 177 ss.
- Exemption de M. vis-à-vis du péché, p. 123 ss., 134, 140 ss. ; vis-à-vis de la concupiscence, p. 140 ss. ; vis-à-vis des péchés personnels, p. 144 ss. ; vis-à-vis des liens de la mort, p. 153 ss. ; vis-à-vis de la maladie, p. 154.
- Femme de l'Apocalypse, p. 27 s., 101, 141, 145, 160, 195 s., 200 ; femme du protévangile, p. 29.
- Fille unique de Dieu, p. 71 s., 74, 107 s.
- Fils de Dieu comme semence divine dans la conception du Christ, p. 49 s. ; filiation humaine du Christ, p. 56 ss. ; participation de M. à la filiation divine du Christ, p. 74 s.
- Fleur : M. la plus belle fleur de l'humanité, p. 111.
- Génération du Christ : part de M. comme vraie mère du Christ, p. 42 s. ; génération virginale, p. 43 ss. ; parallèle avec la génération des enfants de Dieu, p. 44 ; raisons de convenance pour la génération virginale, p. 44 ss. ; constitution immédiate de tout l'organisme du Christ, p. 41, 47 s. ; participation active de M., p. 42, 48s. ; liens avec la génération éternelle, p. 51 s., 74 s.
- Génératrice de Dieu, p. 56 ss. ; fondement dans l'Écriture et la Tradition, p. 58 s. ; l'Homme-Dieu terme de la génération, p. 62 ss. ; grandeur de cette génération, p. 65 ss., 106 ss. ; M. digne d'engendrer Dieu, p. 96 ss.
- Grâce : la grâce de la maternité divine source de toutes les grâces de M., p. 93 ss. ; différence entre le Christ, l'oïnt, et M., la « graciée », p. 101 s. ; M. principe secondaire ou mère de la grâce, p. 109, 111 ; plénitude de grâce en M., p. 118 ss. ; différence entre la plénitude de grâce du Christ et celle de M., p. 120 ; croissance de

- M. dans la grâce, p. 120 s. ; les grâces de M. comme grâces de rédemption, p. 124 ; la plénitude de grâce de M. comme victoire sur le démon, p. 131 ; la grâce de l'immaculée conception, p. 126 ss. ; M. trésorière des grâces de rédemption, p. 191 ss. ; distributrice des grâces, p. 201 ss. ; distributrice universelle, p. 170 s., 203 ss.
- Grandeur de M. comme mère de Dieu, p. 65 ss., p. 98 ss.
- Homme-Dieu but de la maternité de M. p. 162 ss. ; produit suprême de l'activité génératrice naturelle, p. 66.
- Humanité : M. membre le plus noble de l'humanité, p. 111 ; M. organe de l'humanité dans l'union avec Dieu, p. 112 ; M. mère de l'humanité, p. 111.
- Image : M. image de Dieu, p. 72, 107 ; image de Dieu le Père, p. 74 ss. ; de Dieu le Fils, p. 74, 101, 107 ; du Saint-Esprit, p. 77, 103 ; de la Trinité, p. 78.
- Impeccabilité de M. p. 123 ss., 140 ss. ; comme victoire sur le démon, p. 124 ; dernier fondement de l'impeccabilité, p. 134 s.
- Incorruption du corps de M., p. 155 ss.
- Intégrité corporelle de M. dans la conception du Christ, p. 43 ss. ; dans la naissance du Christ, p. 52 ss.
- Intercession de M. au ciel, p. 202 ss.
- Isaac : le sacrifice d'Isaac comme type du sacrifice de M., p. 183 s.
- Jésus-Christ : expressions apparemment méprisantes pour M., p. 24 ; terme de la maternité de M., p. 61 s. ; Dieu fait homme, p. 62 ; rapports avec M. comme fruit de ses entrailles et enfant personnel, p. 62 ss. ; mariage divin avec M., p. 67 ss., 93 ss. ; communauté d'action avec M., p. 166 ss. ; M. image de Jésus-Christ, p. 74, 101, 107.
- Judith type de M., p. 38, 189.
- Lien : M. lien entre Dieu et les hommes, p. 114.
- Liturge dans le sacrifice du Christ, p. 188.
- Lune type de M., p. 38.
- Lys spirituel, p. 111, 138.
- Maladie, exemption de M., p. 154.
- Mariage de M. avec la seconde personne divine, p. 67 s. ; avantages de cette notion pour la construction de la mariologie, p. 69 ss. ; mariage de M. avec le Saint-Esprit, p. 75 s. ; mariage divin exemple de l'union de grâce entre Dieu et les hommes, p. 78 s., 111 ; caractère per-

- sonnel de M., p. 93 s. ; mariage de M. avec Joseph, p. 85 ss.
- Maternité : M. vraie mère du Christ, p. 42 s. ; mère virginal, p. 43 ss., 51 ss. ; maternité divine, p. 56 ss. ; double aspect dans toute maternité humaine, p. 56, 59 s. ; double aspect dans la maternité de M., p. 61 ss. ; l'Homme-Dieu but de la maternité de M. p. 62 ss. ; la qualité de mère-épouse comme caractère personnel de M., p. 92 ss. ; M. digne d'être la mère de Dieu, p. 96 ss. ; la maternité est une grâce qui rend M. sainte, p. 101 ; M. mère des hommes, p. 111 ss., 191 ss. ; la maternité divine comme collaboration à la rédemption, p. 177 s. ; la maternité du Christ rend M. mère des hommes, p. 194 ss. ; maternité douloureuse, p. 194 ; la maternité de M. dans l'Église primitive, p. 198 ss.
- Médiation : liens entre la maternité divine et la médiation de M., p. 96 s. ; position intermédiaire de M. p. 114 ss. ; médiation substantielle et universelle, p. 114 ; ne diminue pas la médiation du Christ, p. 115 s. ; M. représente l'humanité dans la réception de la grâce, n'est pas source de la grâce, p. 115 ; les noms de la médiation de M., p. 171 ; la médiation de M. subordonnée à celle du Christ, p. 171 s. ; la médiation de M. comme collaboration à la rédemption, p. 172 ss. ; signification de la médiation, p. 172 ss. ; médiation dans la conception du Christ, p. 177 ss. ; dans la prière pour obtenir la rédemption, p. 179 s. ; lors du sacrifice de la croix, p. 182 ss. ; dans l'intendance des grâces de la rédemption, p. 192 ss. ; dans l'Église primitive, p. 198 ss. ; au ciel, p. 201 ss. ; médiation universelle des grâces, p. 170, 194 ss.
- Mérite de M., p. 142 ; pour les autres, p. 166 ; mérite du congruo, p. 180.
- Montagnes saintes type de M., p. 40.
- Mort de M., p. 153 ss.
- Naissance du Christ comme virginal et miraculeuse, p. 52 ss. ; sans douleur, p. 54 ; naissance douloureuse des enfants de Dieu, p. 195.
- Nuage d'Élie type de M., p. 40.
- Nuée d'encens montant du sacrifice du Christ, p. 135.
- Nuée lumineuse, p. 123, 135.
- Obéissance du Christ, à M., p. 73.

- Organe du Saint-Esprit, p. 164 ss.
- Parenté de M. avec le Christ, p. 66 s. ; avec Dieu, p. 67.
- Péché originel : préservation de M., p. 123 s., 128 ss. ; rapports de M. avec le péché originel, p. 129 s. ; dépendance de M. vis-à-vis d'Adam, p. 134 s.
- Père : action de Dieu le Père dans la génération du Christ, p. 44 s. ; rapports de Dieu le Père avec M., p. 74 ss., 107 s., 178 s.
- Pierre angulaire : M. comme pierre angulaire, p. 112.
- Place de M. dans le dessein rédempteur de Dieu, p. 106 ss. ; place transcendante de M., p. 107 ss. ; place immanente de M., p. 111 ss. ; place intermédiaire de M., p. 226 ss.
- Porte orientale type de M., p. 40.
- Prédestination de M., p. 97 ss.
- Prêtre, titre qui ne convient pas à M., p. 187.
- Prière de M. pour les autres, p. 166 ; dans la primitive Église, p. 199 s. ; au ciel, p. 202 ss.
- Protévangile, p. 28 s., 99, 136 s., 157.
- Psaumes appliqués à M., p. 30 s.
- Pureté de M. vis-à-vis du péché, p. 122 ss., 140 ss. ; dans son immaculée conception, p. 128 s. ; la pureté de M. et celle des anges et des saints, p. 148 s.
- Racine noble de l'humanité, p. 112.
- Rédemption de M., p. 123 s., 129, 133 ss., 172 ; la rédemption et la mort de M., p. 154 ; action rédemptrice commune du Christ et de M., p. 166 ss. ; les noms de M. comme aide dans la rédemption, p. 171 s. ; la corédemptrice, p. 172 ss. ; la rédemption comme contre-pied de la chute, p. 173 ss. ; autres motifs de la collaboration de M., p. 175 s. ; la maternité de M. comme collaboration à la rédemption, p. 177 ss. ; dépendance de la rédemption vis-à-vis de M., p. 179 s. ; la prière de M. pour obtenir la rédemption, p. 179 s. ; M. trésorière des grâces de la rédemption, p. 191 ss.
- Résurrection anticipée de M., p. 157 ss.
- Rose mystique, p. 111.
- Sacrifice : il n'y a pas un double sacrifice du Christ et de M., p. 182, 187 ; M. comme sacrificatrice, p. 182 s. ; le sacrifice du Christ devient par M. le sacrifice de l'humanité, p. 182 s., 185 ; sacrifice d'Isaac type du sacrifice de M., p. 183 s. ; M. comme porteuse du sacri-

- ficé, p. 185 ; effets du sacrifice de M., p. 186 ; M. intendante du trésor du sacrifice, p. 191 s.
- Sagesse : M. comme siège et image de la sagesse divine, p. 34 ss., 70, 99 ss., 108, 123, 206 s.
- Sainteté : M. comme être absolument saint, p. 101 ; la sainteté de M. comme plénitude de grâce, p. 118 ss. ; double sainteté de M., p. 120 s. ; sainteté de M. dans la conception du Christ, p. 128.
- Servante de Dieu, p. 215.
- Sœur de Dieu, p. 72.
- Souffrances de M., p. 194 s.
- Souveraine : M. comme souveraine, p. 108 ss. ; autorité de M. sur le Christ, p. 73.
- Tabernacle type de M., p. 39.
- Temple du Verbe divin, p. 68, 72, 136, 139.
- Toison de Gédéon type de M., p. 40.
- Trinité : M. complément de la Trinité, p. 78 ; image de la Trinité, p. 78.
- Trône de Salomon type de M., p. 40, 123, 156.
- Types de M., p. 37 ss.
- Union hypostatique point de comparaison pour l'union de M. à Dieu, p. 94, 96 s., 100 ss.
- Urne de manne type de M., p. 39.
- Valeur des actions de M., p. 165 s. ; pour les autres, p. 166 s.
- Vases sacrés du temple types de M., p. 39 ; M. vase spirituel, p. 101.
- Vénération de M., p. 116 s.
- Verbe divin : M. mère du Verbe, p. 64 ; épouse du Verbe, p. 68 ; temple et siège du Verbe, p. 68 ; chambre nuptiale, p. 68 ; image et gloire du Verbe, p. 70.
- Verge d'Aaron type de M., p. 40.
- Vie : M. notre vie, p. 77, 108 ss.
- Virginité de M. dans la conception du Christ, p. 43 ss. ; dans la naissance du Christ, p. 52 ss. ; M. la Vierge par excellence, p. 80 ss. ; la virginité de M. après la naissance du Christ, p. 81 s. ; virginité de sentiment, p. 82 ss. ; vœu de virginité, p. 83 ss. ; M. idéal de la virginité, p. 85 s., virginité et pureté, p. 123 ; virginité et incorruption, p. 155 s.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Frontispice</i>	7
<i>Préface</i> (A. Kerkvoorde)	8
<i>Introduction</i> (C. Feckes)	13
<i>Préface tirée de l'œuvre de Scheeben</i>	19
CHAPITRE I : L'Écriture et la mariologie . .	23
CHAPITRE II : La maternité virginale de Marie	41
CHAPITRE III : La maternité divine de Marie .	56
CHAPITRE IV : La maternité divine et la Trinité	65
CHAPITRE V : La virginité et le mariage hu- main de Marie.	80
CHAPITRE VI : Le caractère personnel surnatu- rel de Marie	90
CHAPITRE VII : La place de Marie dans l'ordre surnaturel	106
CHAPITRE VIII : La plénitude de grâce de Marie	118
CHAPITRE IX : La conception immaculée de Marie	126
CHAPITRE X : L'impeccabilité de Marie . . .	140
CHAPITRE XI : La résurrection et l'assomption de Marie	150
CHAPITRE XII : L'activité surnaturelle de Marie	163
CHAPITRE XIII : L'Ève de la nouvelle alliance .	169
CHAPITRE XIV : La collaboration de Marie à l'œuvre de la rédemption . . .	177
CHAPITRE XV : La vraie mère des rachetés . .	191
<i>Table alphabétique</i>	210